٥٤

# الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي

العدد الرابع والخمسون — السنة الرابعة عشرة — ربيع العام ٢٠٠٢ / ١٤٢٣ هـ




دار الاجتهاد

بيروت


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي



العدد الرابع والخمسون

السنة الرابعة عشرة

ربيع العام ٢٠٠٢ / ١٤٢٣ هـ

رئيسا التحرير

الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول

محمد السماك



تصدر عن:

دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر

ص.ب.: 5581/14 ـ بيروت ـ لبنان ـ تلفون: 866666، 862205

ساقية الجنزير ـ بناية برج الكارلتون ـ الطابق الثاني

التوزيع في الوطن العربي وكافة انحاء العالم:




صندوق بريد 113/6590 بيروت ـ لبنان

فاكس 00961-1-856677

ـ طلبات الاشتراك محصورة بإدارة مجلة الاجتهاد

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.

ـ الأفراد:

في أقطار الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ ـ إما بشيك مسحوب على نيويورك لأمر «دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر».

**Dar Al-Ijtihad For Research. Translation and Publication**

٢ ـ أو بتحويل إلى العنوان التالي:

حساب «الاجتهاد»

رقم ٠٢٤٠١٣٠١٢٧٢٠٠ دولار أميركي

البنك السعودي اللبناني ـ الفرع الرئيسي

تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE ـ

ص. ب. ٦٧٦٥ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان

**Account «AL-IJTIHAD»**
**No. 0240130127200 in US Dollars**
**Saudi Lebanese Bank, Head Office**
**Telex: LABANK 21469 LE.**
**P.O.BOX: 11-6765 - Beirut, LEBANON**

# ثبت الموضوعات

**مثقفون أميركيون يخاطبون المسلمين**



**مراجعات الكتب**

# الافتتاحية :

# ثلاث قضايا حول مستقبلنا

الفضل شلق

يبدو أن الأمة العربية تمر في مرحلة انتقالية، فقد مضى حوالي الخمسين عاماً على استقلال الأقطار العربية. ولا نستطيع أن نبدأ مرحلة جديدة دون إعادة النظر ببعض الخيارات والمفاهيم الأساسية. وسوف أركز حديثي على ثلاثة مفاهيم كانت خياراتنا فيها خاطئة أو ملتبسة:

ففي الأولى أخذنا قضية فلسطين، لا الوحدة على أنها جوهر القضية العربية.

وفي الثانية أعطينا الأولوية للسياسة على الاقتصاد.

وفي الثالثة اعتبرنا الحداثة شرطاً للتقدم.

### القضية الأولى

اعتبرنا منذ خسارة فلسطين في عام 1948 أن جوهر القضية العربية تحرير فلسطين، ولم نتخل عن قضية الوحدة العربية، لكن قضية فلسطين كانت سيفاً مسلطاً فوق رؤوسنا فوضعنا كل إمكاناتنا المتاحة في سبيل تحريرها، وأعملنا الفكر واجتهدنا لابتداع الشعارات والوسائل، وما قصرنا، لكننا أهملنا التمحيص في قضية الوحدة التي اعتبرنا أنها ستحدث كتطور طبيعي، ولم نأخذها كمشروع سياسي جدي إلا في مرحلة قصيرة جداً. وكان مؤدى نظرية التكامل الموضوعي أننا أهملنا موضوع الوحدة العربية كمشروع سياسي، فاعتبرناها (أي الوحدة) فوق السياسة؛ الحكام والبشر يروحون ويجيئون أما الأمة فهي كيان ثابت متجوهر، يمكن أن يتجسد بين الحين والآخر في عمل سياسي، لكنه فوق عالمنا، عالم الكون والفساد، أو هو أسمى من أن نلوثه

بشؤوننا اليومية.

استخدمنا كل الوسائل لتحرير فلسطين: الحروب النظامية، حروب التحرير الشعبية، الجيوش والطلائع الثورية، المؤتمرات العلنية، والتنظيمات السرية، الاتصالات الدبلوماسية والحروب الأهلية؛ وسخرنا لها النفط وموازنات الدفاع؛ إلا أننا أهملنا بكل بساطة الشيء الوحيد الذي يمكن أن يحرر فلسطين بأقل كلفة وهو: الوحدة.

عفواً! جربنا الوحدة لثلاث سنوات، ثم كان الانفصال وأقلعنا عنها، وكان أول التاركين لها أكثر دعاتها حماساً قبل أن تحدث. وما أدركنا أن الوحدة، كالأمة، سيرورة لا جوهر فرد يتجلى بخبطة واحدة Big Bang. وإذا كانت كذلك، فقد كان يجب أن نسعى للتوحد، بمعنى أن نبني الوحدة تدريجياً وأن نشقعها مدماكاً فوق آخر، كي تسير بخطى ثابتة ونتلافى المفاجآت.

أعطينا الأولوية لفلسطين على الوحدة فخسرنا الاثنين معاً، ولو أننا أعطينا الأولوية للوحدة فربما كنا ربحنا الاثنين معاً. لا تناقض بين الوحدة وفلسطين، إلا أن المسألة تتعلق بالأولويات وحسب.

وما يلفت النظر، حسبما جاء في أحد تقريري الأسكوا بعد 25 عاماً هو أن الوطن العربي أكثر انسجاماً في بيئته السكانية والأثنية والدينية، من أجزائه القطرية. وربما كانت الأمة العربية أكثر انسجاماً داخلياً من جميع الأمم الأخرى (Hudson). لذلك يمكن القول إن الأمة العربية تتحقق لا كمجموع حسابي (Arithmatic) للأقطار بل كسيرورة تتحول فيها الدول القطرية إلى دول وحدوية. ولا يتحقق هذا الأمر دون الأخذ بالاعتبار أن الدول القطرية أصبح كل منها وجوداً قانونياً وأيديولوجياً، ولم تعد مجرد كيانات أنشأتها القوى الاستعمارية كما كان الفكر القومي يعتبرها منذ الأربعينات.

تنشأ الأوطان والقوميات عامة في إطار الدولة، وتأتي بعدها. هذه هي التجربة التاريخية لمعظم الدول القومية في العالم. أما في بلادنا، فإن الدول القطرية لا تستطيع أن تتحول إلى دول قومية رغم أنها تحاول ذلك، مستعينة

بالتراث قبل الإسلامي أحياناً. إن وجود الأمة سابق على وجود الدولة عندنا، وهذا الوجود للأمة لا تنطبق عليه مفاهيم القومية. وهي مفاهيم يغلب عليها أنها مستمدة من تجربة الغرب أكثر من المناطق الأخرى في العالم. وربما كانت تجربة الدولة القطرية، هي التجربة الوحيدة للدولة القومية عندنا، لكن عدم انطباقها على الأمة يشكل مصدر تمزقات وحروب أهلية، حتى ليصبح القول إن هذه الدولة القطرية، مهما كان العمق التاريخي الذي تستند إليه، هي البؤرة التي تتجمع فيها الاتجاهات والتيارات المحلية، فهي لا تستطيع أن تكون أكثر من أداة لإدارة الأزمة، أزمة الوجود العربي الراهن بتطلعاته وخيباته، بآماله وهزائمه في آن معاً.

لكن صعوبات المسألة وتعقيداتها يجب أن لا تحرف أنظارنا عن الحقيقة العالمية الراهنة وهي أن نشوء التكتلات الإقليمية لمواجهة التحديات التي تفرضها المنافسة في الظلام الرأسمالي العالمي؛ ذلك أنه دون الدخول في تكتلات إقليمية كبرى لا يمكن للدول الصغرى أن تنافس، بل لا يمكنها الحفاظ على نفسها. ولا أجدر من العرب بتشكيل تكتل إقليمي، نظراً لما يتمتعون به من توحد على مستوى اللغة والثقافة والتاريخ والدين والتطلعات المشتركة. على أن ذلك يرتبط بتجديد الوعي المنطلق من إعادة بحث في المفاهيم السائدة، كما يرتبط بعمل سياسي يجسد تطلعات الشعوب العربية دون أن يهمل واقع الدولة القطرية التي تشكلت حول وجودها اتجاهات قومية من نوع آخر.

### القضية الثانية

فصلنا في نصف القرن الماضي الاقتصاد عن السياسة. وإذا صح القول إن هذا الفصل يؤدي إلى اقتصاد مبتذل، حسب التعبير الماركسي، فإنه يؤدي أيضاً إلى سياسة مبتذلة.

أدى الفصل إلى تجيير الاقتصاد لصالح القومية السياسية تحت عنوان التنمية حيناً أو باسم الشعارات (كحشد الطاقات في سبيل المعركة أحياناً أخرى. إن المبدأ الأساسي للاقتصاد في نظام رأسمالي هو النمو، أي زيادة

الإنتاج. لكننا ضحينا بهذا المبدأ في سبيل العدالة الاجتماعية أو الاشتراكية، أو التكافل (عند الإسلاميين). وكانت أبصارنا مشدودة إلى تحرير فلسطين، التي خضنا في سبيلها حرباً تلو الأخرى دون أن ندرك، نظرياً وعملياً، أن الحرب الحديثة ليست عسكرية إلا في جانب منها، وأن الانتصار في المعارك العسكرية لا يتم دون الانتصار في معارك الإنتاج. لقد كان شعار حشد الطاقات في سبيل المعركة وسيلةً للهروب من ضرورات حشد جميع طاقات المجتمع وتطويرها. وكان ما يساعدنا على تبني هذا الأمر هو اعتمادنا على الاتحاد السوفياتي لتعويض ما نخسره من معدات في الحرب؛ وكان حظنا سيئاً في ذلك.

بعد نصف قرن من التنمية نجد أننا قد فشلنا فشلاً ذريعاً على صعيد النمو الاقتصادي. فإنتاج منطقة الأسكوا لا يتجاوز الواحد بالمئة من إنتاج العالم حسب تقرير «منطقة الأسكوا ـ خمسة وعشرون عاماً»؛ أما إنتاج الوطن العربي بمجمله فهو لا يتعدى 2,2٪ من إنتاج العالم حسب «التقرير الاقتصادي العربي الموحد»، وذلك يتضمن الإنتاج النفطي. وقد أحرزنا هذه النتائج رغم خطط التنمية المتعاقبة في الدول «التقدمية» و«المحافظة» على السواء.

ربما كان السبب في هذه النتائج غير المشجعة هو أننا رغم الفصل بين الاقتصاد والسياسة، فإننا ما نزال نُخضع الاقتصاد لمعايير غير اقتصادية، أي لمعايير لا تعتمد الكفاءة والنجاعة الاقتصاديتين. والمشكلة ليست في القطاع العام (مقابل القطاع الخاص) أو في يسار (ويمين)، بل هي في أن الفصل بين الاقتصاد والسياسة حال بيننا وبين النظر إلى الاقتصاد والسياسة من منظار واحد وبمعايير موحدة، تعتمد القدرة على الإنجاز. فكما أننا أخضعنا الاقتصاد لمعايير غير اقتصادية فإننا أخضعنا السياسة لمعايير غير سياسية؛ ولذلك يمكن لنا أن نحافظ على المشروع الاقتصادي حتى ولو كان خاسراً، وأن نحافظ على الزعيم السياسي حتى ولو خسر الحرب أو فشل في تحقيق أهدافه المعلنة. ولنتذكر أن غيرنا يغيِّر حتى الزعماء المنتصرين وذوي الإنجازات التاريخية.

إن ما تفعله السلطات العربية أحياناً بالحكم على السياسة والاقتصاد

بمعايير أخلاقية هو جزء من ظاهرة عامة تكررت في معظم أنحاء الوطن العربي خلال نصف القرن الماضي، وهي ظاهرة إعطاء الأحكام في الاقتصاد بمعايير غير اقتصادية وفي السياسة بمعايير غير سياسية؛ فكم من مرة سمعنا ثواراً يخسرون الحرب والأرض ويتباهون بالحفاظ على الثورة بأهدافها الكبرى؛ وهل شعارات التنمية إلا أحكاماً غير اقتصادية في الاقتصاد؟ والفرق ليس كبيراً بين اليسار واليمين في هذا المجال، إذ نجد الإسلام السياسي يضع للاقتصاد والسياسة معايير دينية وأخلاقية لا تمت بصلة إلى معايير الإنجاز في الاقتصاد أو السياسة؛ وهو يفعل ذلك بتطرف أكثر من غيره.

**القضية الثالثة**

تتعلق هذه القضية بأوهام التقليد والحداثة، وتعتمد على تقسيم المجتمع والأفكار السائدة والشؤون المادية الشائعة إلى ما هو تقليدي وما هو حديث، وتعتبر أن التقدم مرهون بمقدار الانتقال من التقليد إلى الحداثة.

تغفل هذه الرؤية أن التقليدي لا يعني بالضرورة ما هو قديم، بل يمكن أن يكون جزءًا من سحب الحاضر على الماضي، وبالتالي يصبح جزءًا من الحداثة الموهومة. والأرجح أن التقليدي يعاد صنعه كجزء من اللحظة الراهنة، وهو لا يمكن أن يستمر تقليداً دون أن نعيد صنعه كل يوم.

كما تُغفل هذه الرؤية أن الحداثة ليست على الأرجح سوى النموذج الأوروبي الغربي الذي يراد له أن يحتذى لدى الشعوب الأخرى. فكأن المطلوب أن تستفز الهوية، وأن نغرق في مفاضلات لا جدوى منها بين التقليد والحداثة كي لا نرى أن الموضوع الأساسي كي نحقق ذاتنا ليس التقليد (بما فيه الأصالة وسياسات الهوية إلخ. . .) وليس الحداثة بل هو التقدم الذي لا يتحقق إلا بالتأسيس على معايير العمل والإنجاز.

تشير تجارب شعوب شرق آسيا، التي حققت إنجازات كبرى في النصف الثاني من القرن العشرين، إلى أن الفارق الزمني بين التقدم والتأخر ليس أكثر من خمسة عشر عاماً، وإلى أن التقدم لا يتناقض مع الموروث الثقافي، حتى ولو سمي تقليداً، بل إنه يمكن أن يبنى عليه.

إن ما يشبه حرباً أهلية قد جرت في العشرينات، أيام أتاتورك، حول لبس الطربوش الذي اعتبر تقليداً لصالح البرنيطة التي اعتبرت حداثة. لكن صراعاً مشابهاً جرى في بداية القرن التاسع عشر حول الطربوش، الذي استورد استعماله من أوروبا، وكان يعتبر في ذلك الحين حداثة أو تغريباً.

إن الحداثة ليست شرط التقدم، كذلك فإن سياسات الهوية ليست شرط الحفاظ على الذات؛ إذ إننا دون عمل وجهد واقتصاد وإنجاز، أي دون تقدم حقيقي يتجلى على صعيد الإنتاج والنمو، سنبقى أصحاب هوية يصنعها لنا الغير. وهل تكون هوية، تلك التي يصنعها لنا الغير؟

إننا وما دمنا ضعفاء، أي ما دمنا غير منتجين، سنبقى غير قادرين على تحديد هويتنا أو ممارسة أصالتنا؛ وستبقى ازدواجيات التقليد والحداثة، والأصالة والإبداع، والهوية والتبعية، إلى غير ذلك... ستبقى مفاهيم يصنعها الغير ونتصارع حولها لصالح الغير.

إن الهوية أو الأصالة ليست شيئاً نستمده من الماضي، بل هي أمر نصنعه من خلال التاريخ، ولا تاريخ لنا إذا لم نكن نحن صانعوه، أو مساهمون في صنعه. لذلك أجد ضرورة للتمييز بين الماضي والتاريخ، من أجل أن تصبح رؤانا تاريخية لا أن تبقى ماضوية. فالتاريخ ماضٍ وحاضر ومستقبل؛ وإذا كان الماضي قد انقضى، والحاضر في حكم الانقضاء، فإن المستقبل يبقى هو الحقيقة الدائمة أمامنا؛ لكن الحقيقة تتحول إلى واقع مرير إذا لم نصنعها نحن.

* * *

يجمع هذا العدد من المجلة أطروحاتٍ واجتهاداتٍ وأفكاراً حول المأزق العربي الراهن، وإشكاليات النهوض، وحول مواجهة التشققات في علائقنا بالعالم والعصر قبل 11 سبتمبر وبعده. وستتابع المجلة تقديم عروض الأزمة وتحليلاتها، والأفكار حول المخارج الممكنة منها، في العددين المقبلين.

# العنصرية الثقافية بعد ١١ أيلول

**الفضل شلق**

العالم الآن، بعد 11 أيلول مشغول بالحرب على الإرهاب. والإرهاب نشاط غير مبرر، لكن تعريفه أمر ضروري، إذ إنه ما لم يكن ممكناً، أو مرغوباً، تحديده بدقة، فإن إنزال العقوبات يصبح بالضرورة انتقائياً، إن لم يكن اعتباطياً. ولأنّ الفاعلين في 11 أيلول كانوا عرباً ومسلمين، فقد حُمِّل المسلمون والعرب مسؤولية هذا الارتكاب. وشُنت حرب قامت بها أقوى دول العالم على دولة تعد من أفقر دول العالم. وقبل أن تنتهي هذه الحرب بدأ التحريض من أجل شن حروب أخرى ضد بلدان عربية بحجة تبنّيها للإرهاب بشكل أو بآخر.

لقد اعتاد العالم، خلال التاريخ القديم والحديث، أن تشن الحرب ضد بلد أو جماعة من الناس، أما الآن فإنها تحدث ضد ممارسة وضد ما يرتبط بها من أفكار وثقافة. وبغض النظر عما إذا كان القيّمون على النظام العالمي قادرين على اجتثاث الإرهاب بغير السياسة والتفاوض، وعموماً إذا كانوا يغرقون الدنيا في حرب دائمة، حرب الكل على الكل، إذ إن الإرهاب جريمة موجودة في كل زمان ومكان، فإن النتيجة العملية لما يجري هي أنها تضع العرب تحت المجهر. فهم الآن الموضوع في هذا العالم.

ومعنى ذلك أن العرب يتحملون المسؤولية الجماعية لأعمال ارتكبها أفراد منهم. والعرب جماعة تتشكل من أفراد، لكن المسؤولية الآن تقع عليهم كأمة وتاريخ وثقافة. ولولا أن هناك خللاً في البنية التي تتشكل من كل ذلك لما حدث ما حدث في 11 أيلول، ولما كان الإرهاب خطراً يهدد العالم. وينصب الغضب على الرموز المعبِّرة عن هذه البنية، وعلى العرب أن يغيروا هذه الرموز. وأن يتغيروا هم أنفسهم، وإلا نزل بهم أشد العقاب. وسيكون

صعباً أن ينالوا شهادة حسن سلوك ما لم يغيّروا طريقة عيشهم. وما مطلب تغيير المفاهيم التربوية، التي ينشأ عليها الأفراد من المهد إلى مرحلة متقدمة من العمر، غير واحد من المؤشرات على ما يفترض أن يقوموا به من تغييرات عميقة في ثقافتهم وفي وجودهم.

إن العنصرية ظاهرة حديثة، كما تشير الدراسات الرصينة حول الموضوع، ومعنى ذلك أنها ملازمة لهذا النظام العالمي الرأسمالي حيث التناوب الاجتماعي الطبقي هو الأمر الاعتيادي الذي لا بد من وجوده كي يبقى النظام رأسمالياً. لكن النظام في نفس الوقت مضطر للعمل تحت راية الفردية وما يرافقها من حريات وليبرالية وفرص متاحة للجميع. وفي ذلك تناقض ما بين المستوى الاقتصادي والمستوى الاجتماعي ـ السياسي. ولا يستطيع النظام حل التناقض، وهو إذ يضطر للإبقاء على الاتجاهين: الاقتصادي من أجل إرضاء مصالح وأطماع السادة المسيطرين، والسياسي الاجتماعي من أجل إرضاء سواد الناس، فإنه يلجأ إلى التبرير بالقول إن التفاوت الاجتماعي سببه عوامل طبيعية لدى الفئات المحرومة. ولكي يكون التبرير مقنعاً يلجأ «علماء» النظام إلى استخدام مفاهيم العلوم من بيولوجية وغيرها للقول إن هناك طبقات أو أقواماً أو شعوباً موسومة بصفات طبيعية، وراثية أو جينية. والتفاوت القائم على الاستغلال في هذا النظام لا يقتصر على التناوب الاجتماعي بين الطبقات ضمن مجتمع واحد وحسب، بل هو تناوب بين المركز والأطراف، بل بلدان المركز وبلدان الأطراف، بين شعوب وشعوب أخرى، بين شعوب تعيش جزئياً أو بالكامل على حساب عمل الآخرين، وشعوب أخرى تُحْرَم من نتاج عملها سواء بوسائل اقتصادية (آلية السوق) أو بالقمع والقسر وقوة السلاح. ولا يستطيع النظام الرأسالي الذي هو عالمي بطبيعته، أن يبرر هذا التناوب إلا بالقول إن هناك طبقات وشعوباً وأمماً لا تستحق أكثر مما تنال لأنها غير مؤهلة بطبيعتها لغير ذلك. ويصير الفقر نتيجةً للصفات التي يتمتع بها كل من هذه الطبقات والشعوب والأمم، لا نتيجة علاقات وتوازنات وتطورات تاريخية ترفع هذا وتخفض ذاك حسب الظروف القائمة في كل لحظة والتي تتبدل بين لحظةٍ وأخرى. وتصير «الصفات» وراثية، وتستخدم العلوم الحديثة لإثبات

ذلك، وتوضع الظروف الطارئة في صف القوانين الوراثية الثابتة، وتصير البيولوجيا محركاً لأفعال هؤلاء الملعونين لا الظروف الاجتماعية أو الإرادة المستلبة. لكن العنصرية القائمة على فكرة العرق ولون البشرة ليست هي العنصرية الوحيدة. فهناك العنصرية الثقافية التي ربما كانت أشد وأدهى لأنها أقل بروزاً وأوسع انتشاراً.

تحتاج العنصرية الثقافية إلى جواهر ثابتة تعبّر عن كل ثقافة وعن مكنوناتها، وعندما تتحول الثقافات إلى جواهر ثابتة تصبح هي المحرك لتصرفات الأفراد وسلوكياتهم. وبذلك تنقلب الآية رأساً على عقب، إذ بعد أن كانت الثقافة تفاعل الأفراد في ما بينهم من جهة، وفي ما بينهم وبين بيئتهم من جهة أخرى، تصير هي المنطلق والغاية الأسمى، هي البداية والنهاية، بينما الناس كأفراد وجماعات مرحلة عابرة لا معنى أو مغزى لوجودهم سوى تأكيد مقولات الثقافة الثابتة والمقررة سلفاً. هكذا يضمحلُّ الفرد ويتلاشى في الجماعة التي تتماهى بدورها مع الثقافة أي مع المقولات والجواهر. وهكذا أيضاً يصبح بالإمكان تحميل الجماعات مسؤولية أعمال ارتكبها أفراد. أَوَليسوا جميعاً أدوات بيد المقولات والجواهر الثابتة؟! وهكذا يستطيع الأميركيون تحميل العرب والمسلمين مسؤولية ما ارتكبه فاعلو 11 أيلول. وهكذا تستطيع إسرائيل تحميل الشعب الفلسطيني، ممثلاً بالسلطة، مسؤولية كل عمل يرتكب ضدها، أي ضد الاحتلال الإسرائيلي. وهكذا أخيراً يحل مفهوم صراع الحضارات مكان السياسة.

## طابع الأبدية

ويتم إضفاء طابع الأبدية على الجواهر الثابتة للحضارات المنوي الإجهاز عليها وإخضاعها، فهي لا تتغير ولا تتبدل، وتبدو صفاتها كاللون لدى الزنوج (أو الصفر أو البيض) أي كالصفات العرقية التي ترتبط بالوراثية فلا تنطبق عليها قوانين التاريخ بما يحمله من تطور وتبدل بل تنطبق عليهم القوانين «العلمية» للبيولوجيا والفيزياء وغيرها من العلوم التي تبحث في ظاهرات تتكرر والتي ترتكز قوانينها على هذا التكرار. ويصير خضوع الثقافات

المغضوب عليها أمراً علمياً تبرره الجواهر الثابتة المنظور إليها علمياً والمبحوث فيها أنتروبولوجياً والمطلوب الهيمنة عليها سياسياً. ويحل العلم الزائف في الإنسانيات مكان العلم الحقيقي الخاص بها وهو علم التاريخ، بتطبيق مفاهيم العلوم المادية على المجالات الإنسانية. فتكتمل حلقة التبرير العلمي الزائف كمنهجية سياسية في سبيل تأبيد الاستغلال والهيمنة وفي سبيل تبريره وجعله أمراً «طبيعياً». وما هو طبيعي هو في الوقت نفسه أمر متوقع يمكن التنبؤ به علمياً؛ وكل المطالب المحقة لهؤلاء الذين تتناقض طبيعتهم مع النظام العالمي تعتبر خروجاً على طبيعة الأشياء وعلى نظام العالم. وهذا هو معنى الإرهاب الذي يستخدم العنف من لا يستحق ذلك بطبيعته. فالعنف الوحيد المشروع هو العنف الذي يستخدمه أصحاب العرق الثقافي المتفوق، ويصير السلاح النووي في إسرائيل أمراً لا مسكوتاً عنه وحسب، بل شيئاً مرغوباً لخدمة الحضارة والرقي والتقدم، أما سفينة سلاح تعيسة لأناس تعساء في فلسطين فهي عنوان على العنف والإرهاب المرفوضين. وليس مهماً مصدر السفينة أو غاية ترحالها، المهم أن أصحابها المفترضين يجب أن لا يفكروا بها وأن لا يرغبوها لأن لا مطالب لديهم تستحق أن يقاتلوا من أجلها. أما حق تقرير المصير (بما فيه مطلب الدولة الفلسطينية) وأما بقية حقوق الإنسان فهي «حقوق» يتم تصديرها إلى كل بقاع العالم ما عدا البقعة الفلسطينية التي ينتمي أهلها إلى الثقافة التي تتبنى الإرهاب والتي يجب عليها أن تتخلى عن كل ما «يختص» بها قبل أن تصير المفاوضات أمراً محتملاً. وفي الأيام الأمنية السبعة (التي فرضها شارون وتبعته أميركا في اعتبارها مطلباً شرعياً) يكون التخلي عن المطالب، بل التخلي عن «الخصوصية» الخاصة بالعرق الثقافي الأدنى المغضوب عليه.

يستطيع الغرب أن يتباهى بإنجازاته وهي إنجازاتٌ عظيمةٌ لا تستطيع الشعوب غير الغربية إلا أن تستفيد منها وتتبناها بشكل أو بآخر كي تحرز تقدماً حقيقياً. ومهما قيل في فكرة التقدم لجهة الرفض أو القبول، ومن وجهة نظر المحافظة على القيم الموروثة أو تجاوزها، فإن التقدم ضرورة للشعوب غير الغربية كي تستطيع الحفاظ على وجودها. فالتقدم ليس خياراً

يتعلق بكيفية الوجود، بل هو ضرورة يتقرر على أساسها الوجود أو اللاوجود. والتقدم فكرة غربية عبَّر عنها الكثيرون من المفكرين المؤرخين الغربيين بأشكال مختلفة. وهيجل، مثلاً، يعتبر في كتاب «فلسفة التاريخ» أن الحضارات الأخرى غير الغربية تدور حول ذاتها، أما الحضارة الغربية فهي الوحيدة التي تسعى خارج ذاتها على الدوام في سبيل تحقيق إنجازات جديدة. وماركس اعتبر في كتاباته حول الكولونيالية أنه بالرغم من استغلال الغرب للشعوب الأخرى، إلا أن هناك رسالة، أو مهمة، تمدينية للهيمنة الغربية. ومؤرخ حديث مثل وليم ماكنيل يجعل لكتابه حول تاريخ العالم عنوان «صعود الغرب». أما جوزف كامبل، في كتابه الضخم حول الأديان، بعنوان «أقنعة الله» فيذهب إلى أن الدين الغربي (مسيحية الغرب) هو الوحيد الذي يسعى إلى ما لا يمكن تحقيقه (الكأس المقدس)، وأن ذلك يختص بالمسيحية الغربية وحدها دون الأديان الأخرى؛ بما في ذلك المسيحيات الأخرى. ويدفع ديفيد لاندس هذا المنطق إلى نهاياته في كتابه حول «ثروات الأمم وفقرها» حيث يستنتج أن الفرق بين إنجاز الغرب والحضارات الأخرى يعود إلى الثقافة الغربية التي تحمل إمكان التقدم دون غيرها.

وهناك فريق آخر من الكتّاب والمفكرين الغربيين الذين يقاربون التمايز بين الغرب والآخرين من وجهات نظر أخرى. فهذا إيمانويل ولرستين، في كتابه الضخم «النظام العالمي الحديث» يرى أن التوسع الرأسمالي لأوروبا الغربية الشمالية فرض بالقوة على الشعوب الأخرى، وعلى الطبقات الفقيرة في الداخل. وتتحدث جانيت أبو لغد في كتابها «قبل الهيمنة الأوروبية» عن احتمالات تقدم رأسمالي لدى الشعوب الأخرى أجهضها التوسع الأوروبي بعد «الاكتشافات» التي بدأت في أواخر القرن الخامس عشر. كما يتحدث بيتر غران في كتابه «الجذور الإسلامية للرأسمالية» عن تطور أجهضه دخول الهيمنة الرأسمالية إلى العالم الإسلامي. ويدعو أريك وولف، في كتابه «أوروبا وشعب دون تاريخ»، إلى إعادة البحث في مفهوم الثقافة، من منطلق أن شعوب آسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية ساهمت في قيام هذا النظام الرأسمالي وفي هذا الإنجاز الغربي. ويفصح كتاب دونالد لاخ «آسيا في صنع أوروبا»

عن مضمونه. وهو يشرح في خمسة أجزاء تاريخ وعنوان العلاقة بين أوروبا وآسيا في القرن السادس عشر. ويطرح أندريه جوندر فرانك بديلاً من النظرية الاجتماعية القائمة على المركزية الأوروبية في كتابه «الشرق يصعد ثانية». أما كتاب جوزيف نيدهام عن «تاريخ العلم والحضارة في الصين» (في 11 جزءًا قرأتها ولا أدري إذا كانت هناك أجزاء أخرى) فهو يبين ضآلة حجم الإنجازات الأوروبية في مختلف مراحل التاريخ عدا القرنين أو الثلاثة قرون الأخيرة.

**الثقافة تقرر**

إن الرأي الأكثر انتشاراً في الغرب هو الرأي الأول القائل بأن الثقافة هي التي تقرر الفرق بين التقدم والتأخر؛ وذلك على الرغم من عدم تمتعه بالدلائل العلمية التي تثبت صحته. وربما كان السبب في سعة انتشاره هو أنه يسهّل لأصحابه إلقاء اللوم على الضحية، إذ يصبح المسؤول عن الهيمنة والاستغلال هو ثقافة الشعوب المغلوبة، لا حقيقة تفوق الغرب العسكري والسياسي وإخضاعه للشعوب الأخرى. ويتجاهل أصحاب هذا الرأي حقيقة أن التأخر واقع تصنعه الهيمنة التي تصنع التقدم في آن معاً؛ ويعتبرون التاريخ سلسلة تجليات لجواهر ثقافية، لا عملية مستمرة لتحولات في موازين القوى العسكرية والسياسية، بما فيها الاقتصادية؛ ويجهلون أو يتجاهلون أن المناطق الآسيوية، في القرون الماضية، من الأناضول إلى الهند إلى الصين، لم تفشل أمام الغرب في المنافسة الاقتصادية بل هزمت عسكرياً أولاً مما وضع حداً للمنافسة التجارية. فالهزيمة الاقتصادية التي تجلّت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر جاءت نتيجةً للهزيمة العسكرية ـ السياسية. وعندما فرض البريطانيون المعاهدة الجمركية عام 1838 على السلطنة العثمانية كانوا يهدفون إلى منع المنافسة لا إلى تشجيعها؛ إذ فرضوا ضريبة جمركية 3٪ على الواردات و12٪ على الصادرات. ومن المعلوم أن العثمانيين وقّعوا على تلك المعاهدة لقاء المساعدة التي بذلها لهم البريطانيون لمواجهة محمد علي، باشا مصر الذي كان قد وصل إلى قلب الأناضول. ويخبرنا شوذري في كتابه عن «تجارة المحيط الهندي حتى 1740» أن هذه التجارة التي كانت ناشطة بين

الهند وإفريقيا والعراق والجزيرة العربية، والتي تعود إلى العصر الروماني، والتي أدّى فيها العرب دوراً كبيراً، كانت تجارةً حرةً بين مختلف الموانئ؛ وكانت السفن تُبحر خاليةً من السلاح. ولم تختلط التجارة بالحرب إلا مع «الاكتشافات» الأوروبية للمحيط الهندي وشواطئه، أي منذ بداية القرن السادس عشر ونشوء الرأسمالية. فقد صارت السفن التجارية تأتي مزوّدة بالمدفعية. وعندما يتحدث فرنان بروديل في كتابه «الرأسمالية والحضارة المادية» عن ثلاثة مستويات للبحث في التطور الاقتصادي؛ اقتصاد الكفاف، واقتصاد المنافسة، والاقتصاد الرأسمالي، فإن ما يعنيه هو أن الرأسمالية منذ عهدها الميركنتيلي الأول تضع حداً للمنافسة، وتستخدم الدولة في سبيل ذلك.

## الرأسمالية والعنف

إن الأداة الرئيسية هي العنف لا المنافسة، هي العنف الذي تمارسه الطبقة المهيمنة من خلال سيطرتها على الدولة وعلى أجهزتها الأمنية والعسكرية، العنف الذي تمارسه دول المركز على الأطراف، العنف الذي تتعرض له الشعوب الخاضعة التي يتم تمزيقها إلى قوميات وإثنيات ودول عاجزة لتصبح موضوعاً لآلية السوق المضبوط إيقاعها لمصلحة الشركات الكبرى لا لمصلحة المنافسة الحرة التي تفسح المجال لمبادرات الجمهور. في هذه السوق لا يتم التبادل بين أحرار يمتلكون زمام أنفسهم بل يتم إخضاع أكثرية البشرية (في المركز والأطراف) لمصلحة الذات الإمبراطورية التي وصفها جيداً مايكل هاردت وأنطونيو نيغري في كتابهما بعنوان «الإمبراطورية». وإذا كان غريباً وصف النظام العالمي بالإمبراطورية بعد الكولونيالية والإمبريالية، فإن ذلك يسمّي مرحلة ما بعد الحداثة بمضمونها لا بما ليست هي.

تسمح وسائل العنف للذات الإمبراطورية بتوزيع الجينات الثقافية كما كان النظام الرأسمالي العالمي قادراً من قبل، وفي القرنين التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين قادراً على توزيع الجينات البيولوجية. ولا تقتصر وسائل العنف على الأسلحة الحربية بل تشتمل أيضاً على وسائل الإقناع لبناء إجماعات دولية تسمح بإضفاء الشرعية على السياسات المتبعة. وقد كانت

الفضائيات الإعلامية جاهزةً بعد 11 أيلول لهذه المهمة؛ كما كانت الصحون اللاقطة جاهزةً للتلقي على سطوح الأبنية في المدن، وحتى على سطوح أكواخ التنك، في الضواحي، في كل مدن العالم وضواحيها وفي القرى النائية. وكانت الحملة الإعلامية تحضيراً لإعلان تحالف دولي ضد أفغانستان، وتحول التحالف الدولي إلى أداة بيد القوى المهيمنة في المركز الأميركي بعد أن تخلّت الأمم المتحدة عن دورها كمنبر للحوار والقرار، فأعطت الولايات المتحدة تفويضاً كي تحكم العالم بواسطة القرار 1373. وسارعت هذه لتعلن الأحكام العرفية على مستوى العالم عندما قرر الرئيس الأميركي أن باستطاعة السلطات الأميركية محاكمة أي مواطن في أية دولة من دول العالم بتهمة الإرهاب في محكمة عسكرية وفي محاكمة سرية. وقبل أن تنتهي حرب الأفغان بدأ البحث عن أهداف أخرى. فالحرب يجب أن تستمر. ويصر المحرّضون على أن تكون الأهداف المقترحة بلداناً عربية كالعراق والصومال وغيرها.

وقد أخبرنا المسؤولون الإمبراطوريون أن الفاعلين الإرهابيين في 11 أيلول هم عرب مسلمون وعلى مستوى عال من التعليم التقني وليسوا من طبقة محرومة كي تكون لديهم مطالب اقتصادية. فهم من صلب النظام، لكن انتماءهم الثقافي هو المشكلة. والثقافة التي جاءوا منها، وتربوا في كنفها، هي التي جعلت منهم إرهابيين. وهذه الجينة الثقافية هي التي يجب اقتلاعها. واهتدوا إلى أن هذا سبب كافٍ يجعل من الفلسطينيين شعباً إرهابياً: ألا ينتمي الفلسطينيون إلى نفس الثقافة العربية الإسلامية؟!

أعطى الفلسطينيون كل ما لديهم منذ اتفاق أوسلو، كي يكسبوا صبغة تخوّلهم أن يكونوا مواطنين في هذا العالم، مواطنين لدولة تخصّهم دون غيرهم. لكن رغبتهم رُفضت، فهم مدانون بالإرهاب. وفي نفس الوقت يتم تكليف علج على رأس الحكومة الإسرائيلية بتنفيذ «محرقة» ضدهم. وهو ما عرف في تاريخه، منذ أواسط الخمسينات حتى اليوم سوى ارتكاب المذابح. وكان 11 أيلول مناسبةً لإنزال الحكم بالفلسطينيين، ولإبلاغهم بأنه لا يحق لهم ما يحق لغيرهم. فهم موصومون بسبب إصرارهم على أن يكونوا «هم» في أرضهم. ويقف الرئيس السابق كلينتون بكل وقاحة ليقول إنهم أضاعوا

الفرصة في كامب دايفيد ـ 2. ومن المعروف أن أحد كبار مساعديه (ماليه) كتب منذ شهر قائلاً إنه لم يقدِّم للفلسطينيين شيء كي يرفضوه. وكل تلك تفاصيل غير مهمة مقابل الحقيقة الأساسية للفلسطينيين، وهي انتماؤهم الثقافي الموصوم والمدان.

وكما أحسن الفلسطينيون الظن بالنظام العالمي، فعل الأمير العربي الذي أعلن تضامنه مع المصابين في نيويورك في 11 أيلول، وتبرّع لهم بمبلغ من المال (عشرة ملايين دولار). لكن التبرّع جوبه بالرفض والاحتقار. فالمال لا لون ولا ثقافة ولا قومية ولا إثنية له، وهو قيمة كونية. لكن المتبرع به ينتمي هو الآخر إلى ثقافة موصومة ومدانة. لذلك جوبه بالرفض والاستنكار. وإذا كان الأمير قد توّهم أنه اكتسب مواطنية عالمية بسبب ماله، فقد كان على النظام العالمي الإمبراطوري تذكيره بانتمائه الثقافي الذي يجب التمييز ضده تمييزاً عنصرياً، واضحاً مكشوفاً للعيان بكل وقاحة. والعنصرية لا تكون إلا وقحة، فهي تتناقض مع أبسط الشروط الإنسانية، سواءٌ أكانت عنصرية بيولوجية أو ثقافية.

إن المشترك بين الأمير المتبرع لنيويورك بالمال، والفلسطينيين الذين تبرعوا للنظام العالمي بقضيتهم هو أنه عربي وأنهم عرب. وانتماء كل من هؤلاء للثقافة العربية هو الأمر المرفوض. وينطبق الأمر نفسه على بلدان عربية ما زالت «تقدم» نفطها للعالم بأسعار «مقبولة» منذ عقود طويلة من السنين. وفي المقابل صنفت هذه الدول «معتدلة». لكن صفة الاعتدال تنزع عنها الآن، فهي تنتمي إلى ثقافة الإرهاب، إلى الثقافة الإسلامية التي خرج منها إرهابيو 11 أيلول. ولا همّ إذا كان خروجهم برعاية أميركية أو غير ذلك. فالانتماء الثقافي هو المستهدف. واستهدافه ضرورة للنظام العالمي الذي يسعى لأن يكون له عدو دائم. وإذا تم سحق عدو ما فمن الضروري إيجاد عدو آخر. والعدو إنشاء (تركيب) سياسي، كما العنصرية البيولوجية إنشاء اجتماعي، وكما العنصرية الثقافية إنشاء اجتماعي استراتيجي. ولا تخفى الأهداف السياسية في كل ذلك. والنظام العالمي الإمبراطوري هو الذي يختار مَن ينضم إليه ومَن يُستبعد منه. هو الذي يختار مَن يكون صديقاً ومَن يكون عدواً. وهو، أي النظام العالمي، على قدر كبير من الجبروت

والقوة بما يتيح له رفض منح الاختيار للآخرين. والأمر ليس مؤامرة بل يتعلق بطبيعة النظام، الذي ما عاد مضطراً، بعد سقوط الاتحاد السوفياتي لبعض التنازلات التي كان يعطيها من قبل.

### التمييز

والعنصرية بجميع أشكالها، تستدعي تمييزاً في المعادلة. فالأميركي الذي يرتكب عملاً إرهابياً يحاكم في محكمة مدنية بجلسات علنية. والجمرة الخبيثة تتلفلف قضيتها لأن المرسل أميركي ولا شبهةَ بأن يكون أجنبياً، أو عربياً بالتحديد. والطائرة الصغيرة التي أدخلت في بناية في جنوبي الولايات المتحدة يتم اعتبارها قضاء وقدراً بحجة أن الطيار أخطأ أو لا يعرف أصول الطيران. والتمييز بين مقاتلي «القاعدة» ومقاتلي الطالبان أمر ضروري، لأن الهدف يجب أن يكون عربياً، في هذه المرحلة على الأقل؛ وقد قال الرئيس بوش أن لا مشكلة مع الإسلام والمسلمين، لكن لم يقل أن لا مشكلة مع العرب والعروبة.

والتمييز يستدعي استيكباراً على الآخرين واعتزازاً بمنطق القوة. لكن القوة لا تستخدم في غالب الأحيان إلاّ ضد أضعف الحلقات، من العراق إلى يوغسلافيا. ومن الضروري المبالغة في حجم العدو كي تبدو الحرب متينة، وكي يبدو الانتصار مستحقاً للاعتبار. ذلك أن الهزيمة يجب أن تلحق بالعدو تلو الآخر، والذات الإمبراطورية يجب أن تنتصر المرة بعد الأخرى، كي يبدو الأمر وكأن الانتصار على العدو حتمي بمثابة قانون طبيعي. وهل تنبني العنصرية إلا على اعتبار دونية «الآخر» وضعفه وعجزه بمثابة القانون الطبيعي؟ «فالآخر» لم يهزم بقوة السلاح، ولم يتم إخضاعه بحكم تغيّر موازين القوى التي لم تكن في مصلحته في لحظة من اللحظات، بل هو كذلك لأنه يجب أن يكون على ما هو عليه. أما الاستغلال، واقتطاع عمل الآخرين، ونهب موارد الشعوب المغلوبة فهذه أيضاً أمور طبيعية، بل هي ما يجب أن يكون عليه الأمر لأن الطبيعة، طبيعة الأمور، إن لم تكن الطبيعة البيولوجية الثابتة والأبدية، تحتّم ذلك. فكل ما هو طبيعي حتمي. وكل ما هو حتمي يحوّل

النهب إلى حق والاستغلال إلى قانون طبيعي.

والاستكبار على «الآخر»، سواءٌ أكان طبقةً أو إثنيةً أو عرقاً ملوناً أو ثقافة مستبعدة موصومة، هو أمر تبدو مختبرات البيولوجيا والعلوم الجينية جاهزةً لتبريره ولاختراع القوانين العلمية لتأكيده وتثبيته. ولم يكن صدفة أن هذه العلوم «ازدهرت» في التسعينات بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، وبعدما قرر فوكوياما «نهاية التاريخ» وقرر هنتنغتون «صراع الحضارات». فالتاريخ اعتبر منتهياً لأن قانون الطبيعة يحل مكانه. والحوادث في قوانين الطبيعة المادية تتكرر، وتعيد نفسها برتابة مملة، أما الحوادث في علم التاريخ فهي تجاوز دائم يمنع التكرار ويجعله مستحيلاً. فالحوادث التاريخية تحصل نتيجة تطورات «موضوعية» تلعب فيها العوامل الذاتية والإرادة البشرية دوراً حاسماً. ومن الضروري إلغاء الإرادة البشرية كي يصبح التكرار ممكناً. والذين يخضعون للوصمة العنصرية تسلب إرادتهم، من أجل أن يأخذ قانون الطبيعة مجراه. وسلوك أبناء الثقافة الموصومة عنصرياً تقرره قوانين تلك الثقافة المنظور إليها كجواهر ثابتة وكأنها جينات بيولوجية أبدية الأثر والتأثير. وصراع الحضارات هو استراتيجية المرحلة الراهنة لأن الأفراد والفئات الاجتماعية لا يحق لهم المطالبة إلا بما تتيحه لهم ثقافتهم، أما تجاوز الموروث الثقافي فهو أمر مرفوض ومستنكر. إذ كيف يمكن أن يتجاوز من سلبت إرادته؟ ومن ناحية أخرى، تتصارع الثقافات والحضارات لأنها تختلف، وهي تختلف بسبب جواهرها المتمايزة والثابتة والأبدية، واختلافها هو الأمر الطبيعي، أما المشترك الإنساني في ما بينها فهو أمر محرج بالنسبة لمراكز البحوث الاستراتيجية التي تستعين بالأنتروبولوجيا والعلوم الاجتماعية الأخرى التي تركز على الفروق بين البشر لا على إنسانيتهم. والمشترك الإنساني محرج للذات الإمبراطورية لأنه هو بالضبط ما يناقض العنصرية وما يتبعها من تمييز واستكبار، إذ لا يمكن لمن يعتبر نفسه مساوياً «للآخر» أن يستكبر عليه.

### الذات الإمبراطورية والحوار

ما عادت الذات الإمبراطورية بحاجة للحوار مع «الآخر» بعد سقوط

الاتحاد السوفياتي، فالحوار يستدعي التسويات، وهذه بدورها تستدعي تنازلات: إما للعدو السوفياتي أو لشعوب العالم الثالث كي لا تنجر إلى المعسكر السوفياتي، أو للطبقات والإثنيات الفقيرة في الداخل الإمبراطوري كي لا تتفشى بينها الآفة الشيوعية. لقد صارت الذات الإمبراطورية مكتفية بذاتها، تشير على العالم بما يجب أن يكون وتنتهك الشرعية الدولية بإخضاعها لمشيئتها هي، وفي أحسن الأحوال تتخذ من الأمم المتحدة غطاء قانونياً زائفاً. وصارت الذات الإمبراطورية إرادة محضة، إرادة عشوائية لا يلزمها سوى المناسبات (مثل غزو العراق للكويت أو إرهاب 11 أيلول) كي تؤكد ذاتها. والمناسبات يمكن أن تفتعل، لكن ذلك تفصيل ثانوي. فالأمر المهم هو أنه ما دام النظام العالمي معولماً (Globalised) وما دامت الذات الإمبراطورية تعتبر نفسها مسؤولة عن العالم، وعن إدارته وتسيير شؤونه، فإن المناسبات لا يقوم بها «آخرون» من خارج النظام، بل يرتكبها ناس من صلب النظام، ناس يمثلون الوجه الآخر للنظام ذاته. ومن يكون مسؤولاً عن إيجابيات أمر ما، فالأجدر أن يكون مسؤولاً عن سلبياته أيضاً. لكن أولي الأمر في النظام «قسّموا العالم إلى مجالين فاعتبروا أنهم من يمثل الخير المطلق والآخرون هم الشر المطلق»، ولم يعترفوا بأن المجالين قابعان في حيز واحد، وأنكروا نسبية الخير والشر بمعنى أن الشيء نفسه يمكن أن يكون خيراً في لحظة ما وشراً في لحظة أخرى، أو أنه يمكن أن يحمل الخير والشر في آن معاً. وفي ذلك استعادة للثنوية المانوية وإلغاء للنسبية ولإمكانية التسوية، بل إلغاء للسياسة، ولا حوار، أو سياسة، بين الخير والشر المطلقين بل صراع دائم (صراع حضارات؟)

يسرد أيان هانافورد تاريخ فكرة العنصرية، في كتاب صدر أخيراً بهذا العنوان، وهو يضع العنصرية في مواجهة السياسة، معتبراً أن العنصرية تبلورت في العصر الحديث لتجهض تطور السياسة، خاصةً في القرنين التاسع عشر والعشرين. وقد قدّم لهذا الكتاب برنارد كريك الذي سبق وأصدر في الستينات كتاباً بعنوان «دفاعاً عن السياسة». ويعتبر كريك أن السياسة هي القدرة على اتخاذ قرارات التوفيق بين مختلف المطالب والمصالح في المجتمع، هي

القدرة على التسوية التي تكون حصيلة الحوار بين المواطنين. فأن يكون الناس مواطنين لا مجرد رعايا هو الشرط الأساسي كي تكون السياسة حقيقية وتعبيراً عن الحرية. فالمواطنون يُعبّرون عن مطالبهم ورغباتهم ومصالحهم في حوار يتم في المجال العام، في وسائل الإعلام وفي البرلمان والحكومة ومن خلال أي منبر آخر، بما في ذلك الجمعيات والنوادي وغيرها من مؤسسات المجتمع المدني. أما الرعايا فهم لا يطالبون ولا يُعبِّرون عن أنفسهم بل يتلقون التعليمات وينفذونها، أو يكتفون بالموافقة دون ممانعة إلا في مجالس خاصة. ويتطابق كلام المجالس الخاصة مع الآراء المعبَّر عنها في المجال العام لدى المواطنين، لكنهما يختلفان لدى الرعايا.

يحوي كل مجتمع تناقضات لا حصر لها. ولا معنى للحرية إن لم تفسح المجال أمام هذه التناقضات كي تعبِّر عن نفسها وكي تؤخذ بعين الاعتبار. ولا يمكن للتناقضات، وما تمثله من أفراد وجماعات، أن تكون معتبرة إلا بالتسوية في ما بينها، أي بإدخالها في النظام. وتنتفي الحرية لدى من توضع مطالبه خارج النظام، ولدى من يوصم بأنه طرف في تناقض غير محق أو غير مهم. وهؤلاء الموصومون المحتقرون يمكن أن يستبعدوا لأسباب تتعلق بلونهم أو بثقافتهم، أي لأسباب تتعلق بطبيعتهم وبما يجعلهم ذاتاً على علاقة مع الآخرين. بتعبير آخر، تنتفي الحرية عندما ينظر إلى الناس بما هم فيه، لا بالعلاقات في ما بينهم، أي عندما تحل «طبيعة الأشياء» مكان العلاقة بينها تضمر إمكانيات التحرر وتكرر الأشياء نفسها حسب القانون الطبيعي (الموصوف والمبرر علمياً) ويحرم الناس من احتمالات التجاوز، وتُلغى الاحتمالات ولا يبقى للإرادة شيء تفعله.

ولا يكون سلب الإرادة والحرية وحيد الاتجاه، فعندما يُفرض على الإنسان أن يتصرف حسب طبيعته (العرقية أو الثقافية) فإن المتعنصر يفقد حريته كما فقدها المعَنصَر عليهم؛ والمعني بالمتعنصر هو الذي يفرض العنصرية على الآخرين، علماً بأن ذلك لا يتحقق إلا بالقوة والقسر؛ أما المعَنصَر عليه فهو الذي يُعتبر موضوعاً للممارسة العنصرية، وهذا لا يمكن إخضاعه إلا بالقوة والقسر أيضاً. وهكذا تختفي الأصوات المعارضة (أو

المنتقدة) في المركز الإمبراطوري وتتلاشى الجرأة على الكلام، بما يذكّر بعنوان الكتاب الشهير «من يجرؤ على الكلام» لبول فيندلي، لكن الجرأة على الكلام هنا لا يقتصر اختفاؤها على موضوع معين، ويتحقق الإجماع في المركز الإمبراطوري باسم الشعب والديموقراطية والحرية. وعندما أعلن أولو الأمر أن حرب الإرهاب حرب من أجل الحرية، كانوا يعرفون أن المعركة المقبلة ستكون من أجل الحريات المستلبة في المركز ذاته باسم المصلحة الوطنية العليا. وفي كل مرة، وفي كل مكان، تتسامى المصلحة الوطنية على ممارسة الناس لإرادتهم، يتحول الناس إلى أدوات لذات ميتافيزيقية موجودة خارج الإنسان، وتصير الحرية مستلبة.

تمتلك الذات الإمبراطورية من وسائل القوة ما يجعلها قادرةً على تدمير العالم بضع مرات، لكنها ما عادت تقود العالم في الإنتاج السلعي. وهي تعاني عجزاً دائماً في ميزانها التجاري، خاصة مع دول آسيا الشرقية، المعتمدة على التدفقات المالية للتعويض عن فقدان أسبقيتها الإنتاجية، كما يقول جيوفاني أريغي في كتابه الضخم «القرن العشرون الطويل»، وربما اختلف المرء مع أريغي في نظريته حول تعاقب الهيمنات في النظام الرأسمالي العالمي منذ القرن الرابع عشر؛ وتقول هذه النظرية أن كل دورة هيمنة تبدأ في نصفها الأول بالهيمنة في الإنتاج السلعي ثم التجارة الدولية، وتنتهي في نصفها الثاني بالعجز التجاري والاعتماد على الاستثمارات الخارجية والتدفقات المالية. وعندما يتذكر المرء أزمة «نمور آسيا» في العام 1997 يتذكر معها إصرار الذات الإمبراطورية على إصلاح النظام المصرفي في هذه البلدان؛ وذلك من أجل السماح للأجانب من المركز الإمبراطوري بالوصول إلى المدخرات المودعة فيها. وقد كان لدى اليابان وحدها نحو عشرة آلاف مليار دولار من المدخرات في النظام البريدي. فالقوة تدفع لاستخدام وسائل القسر والإرغام لتحقيق ما استحال تحقيقه بواسطة آليات السوق المنافسة.

## الحلقات الضعيفة

لم تستخدم القوة العسكرية ضد الاتحاد السوفياتي، إذ كان ذلك سيقود

إلى نتائج غير مضمونة. لكنها يجب أن تستخدم ضد الحلقات الضعيفة، في باناما مثلاً، أو الجمهورية الدومينيكية، أو العراق، أو أفغانستان. فهنا تكون النتائج مضمونة. ومن الضروري أن تكون كذلك من أجل تعزيز الثقة بالذات، وعلى الذات الإمبراطورية أن تشعر دائماً بأنها قادرة على كل شيء. وتأتي مختبرات البيولوجيا التي أنتجت الاستنساخ لتؤكد الشعور بالقدرة على المشاركة في الخلق. فهم يستطيعون فرض الأمر الواقع على البشرية، بل يمكن أن يعيدوا تشكيل البشرية كما يشاءون. وهذا هو أهم دروس العلوم الجينية. وعلى البشرية أن تخضع «للحقائق» المقررة في المركز الإمبراطوري، كما عليها أن تستجيب لها، وإلا اعتبرت خارجةً على ثنائية «الضد» و«المع».

وليس مهماً أن تكون الحقائق المفروضة موضوعية أو واقعية، بل يمكن أن تكون حقائق اعتبارية أو وهمية. وقد صارت الحقيقة الاعتبارية جزءًا من واقع العالم. وتدفق الإعلانات يخلق لدى الناس حاجات وهمية من أجل أن يشتروا سلعاً غير ضرورية. والإخراج يمكن أن يخلق أفلاماً سينمائية ومسلسلات تلفزيونية يمثل فيها أشخاص وهميون (صور متخيلة لأشخاص يصنعهم الكومبيوتر)، وأسعار الأسهم تتضاعف في بورصات العالم بين ليلة وضحاها. والمال ما عاد يمثل اكتنازاً لقيمة حقيقية تجسد عمل الناس ومدخراتهم. وآلاف، بل ملايين المساهمين الصغار يمكن أن يخسروا جنى عيشهم في يوم واحد في بورصات الأسهم. ولا يحتفظ «بالقيمة الفعلية» إلا الذئاب الكبار أو الثعالب المحتالون، والنظام الهرم ما عاد يمتلك «قوة فعلية» تكون الأسبقية فيها للإنتاج السلعي والتجارة، بل صارت القوة في مستودع الذاكرة، بمثابة أوهام الماضي في الحاضر، كالمال الذي يتدفق من البورصة وإليها، وينمو ورمياً كلمح البصر، أو يتبخر زائلاً في وقت أسرع.

وتتراجع الحقائق الإنسانية الموضوعية، أما الحقائق الاعتبارية (الوهمية أو شبه الوهمية) التي تفرضها الذات الإمبراطورية المتعالية والمتسامية فما عادت الحرب بين بشر يشتبكون بالسلاح عن مسافات قريبة أو بعيدة، بل صارت تدار بين بشر شبه عُزّل من ناحية وآلات تحلق فوقهم، تصب حممها، ويديرها ناس عن بعد. صارت الحرب بين ناس يموتون وناس لا يموتون،

بين ناس يستحقون الموت وآخرين لا يستحقون إلا الحياة. والحياة لا تكون إلا مرفهة طيبة عندما تكون على حساب الآخرين.

إن العرق واللون والإثنية والمال والرغبة حقائق اعتبارية، لكن العنصرية التي تمارسها الذات الإمبراطورية هي وحدها الحقيقة الموضوعية، لأنها هي التي تملك وسائل القوة التي تخولها القدرة على تقرير مصائر الشعوب الأخرى. وهي التي تقرر للاقتصاد «آلياته»، وللثقافات «جواهرها» وللملونين ألوانهم، إلخ... وهكذا يوقّع الفلسطينيون اتفاق أوسلو، لكنهم لا يحرزون من الدولة إلا وهم السلطة، ويكتشفون بعد عشرة أعوام أن الوجود المسموح لهم هو «حقيقة اعتبارية» وقبض ريح. وعندما يقبل العرب بهذا المصير لإخوانهم الفلسطينيين، فهم أيضاً سيتحوّل وجودهم إلى «حقيقة اعتبارية» أخرى. فهم أصحاب الثقافة الموصومة بالإرهاب، وهذه يجب أن تتغيّر أو تزول.

تشكل العنصرية الثقافية جانباً من جوانب القوة التي تصوغ بواسطتها الذات الإمبراطورية ثقافة الشعوب، وتختار مَنْ تختار من بينها كي يكون عدواً. ولا تستند العنصرية إلى حقيقة موضوعية أو إلى منهجية علمية، بل حقيقة اعتبارية (تخدم) أهدافاً سياسية/يفرضها منطق القوة انتقائياً. وما العنصرية إلا الوجه الآخر لحقيقة اعتبارية أخرى هي المال الذي تطبعه الذات الإمبراطورية، دون أن يستند إلى اعتبارات اقتصادية بل إلى القوة العسكرية وحدها، وتوزعه على العالم كي يشكل تدفقه عبر البورصات وكومبيوترات المصارف في مختلف أنحاء العالم، ليلاً ونهاراً، قنوات لسلب موارد الشعوب ونتاج عملها. ومن أجل تغذية منطق القوة يتم تضخيم الموازنات العسكرية دون ضرورة موضوعية. لذلك، يجري إلغاء معاهدات تحد من انتشار الأسلحة خاصة النووية منها، ويتم اصطناع أعداء، واحداً بعد الآخر، من أجل إقناع دافعي الضرائب في المركز الإمبراطوري. وتكون 11 أيلول مناسبة إرهابية غير عقلانية للبرهان على عقلانية السياسات الإمبراطورية. وتشكل أفعال الأصوليات في مرحلة يسمونها «ما بعد الحداثة»، في الأديان الإبراهيمية وغيرها، استجابة لحاجة عند النظام الإمبراطوري. فإرهاب 11 أيلول، كغيره

من الجرائم الإرهابية وجرائم المخدرات وتبييض العملة والمتاجرة بالرقيق الأبيض، هي جرائم في صلب النظام ومن رحمه، وهي ليست نقيضاً له. وقد وقع الاختيار على أن يكون العرب ضحية العنصرية والتدفقات المالية في آن معاً، وأن يكونوا هم العدو المفترض وأن يتحولوا إلى حقيقة اعتبارية وأن يبطل وجودهم كحقيقة موضوعية تاريخية. وكما اعتبروا في السبعينات والثمانينات غير مستحقين لأموالهم النفطية التي كان يجب أن يعاد تدويرها (Recycling) في النظام العالمي كي يصبح لها معنى ومغزى، يتعرضون الآن لتدمير ثقافتهم من خلال عملية عنصرية تفقدهم المعنى والمغزى الإنسانيين. وما يجري الآن هو تحويل العرب إلى موضوع، مجرد موضوع منفعل يتوجب عليه الخضوع لذات في مكان آخر، وما يجري أيضاً هو سلبهم إمكانية التطور الموضوعي من أجل بلورة الذات التي لا تستقيم والديموقراطية والحرية كما يقول ألان تورين في كتابه بعنوان «هل نستطيع العيش سوية»، إذ ليس المطلوب أن يكون العرب جزءًا من هذا العالم، بل جزءًا مستبعداً منه، جزءًا منظوراً إليه على أنه «الشاة السوداء» في الجماعة الدولية التي انتظمت بكل انضباط في صف الطاعة للذات الإمبراطورية.

لكن القوة الضخمة للذات الإمبراطورية ليست غير متناهية، وليست مطلقة كلية القدرة، ولو اعتقدت ذلك. وبالإمكان مواجهتها وإلحاق الهزيمة بها. وقد استطاعت شعوب أخرى، صغيرة وذات حجم وموارد أقل من العرب بكثير أن تصل لذلك. لكن المهمة ليست سهلة، والمهم هو أن يتابع العرب السعي، والسعي يبدأ بالوعي، بالمعرفة والتجاوز، وينتهي بالممارسة والفعل والطريق مفتوح أمامنا شرط أن لا نيأس.



# العالم بعد أحداث ١١/٩ :
# مفاهيم الحرب المعلنة والقائمة

كمال عبد اللطيف

تنشأ المفاهيم وتركَّب في إطار التصورات لتحيل إلى دلالات محددة ومعينة، وينظر إليها في المجال المعرفي والتداولي باعتبارها عتبةً تفوق عتبة التسميات والاصطلاحات المعيَّنة لمسمى محدد عياني أو مجرد. وترتبط المفاهيم في سلم التركيب المعرفي بالنظريات والمنظومات الفكرية، حيث تتعين دلالاتها العامة المشخِّصة لمعانيها وذلك في ارتباط بالمجال النظري والسياق النصي الموصولة به والمرسلة فيه.

وإذا كانت هذه المسألة واضحة في مجال المعارف والمعطيات النظرية ذات الطابع الرياضي فإنها لا تعتبر كذلك في مجال المعارف الإنسانية والاجتماعية، ذلك أن درجة التركيب والاتفاق والشمول في هذه المفاهيم تظل دائماً في عتبةٍ دون عتبة التشبع المعرفي والرمزي الذي يمنح الكلمات معانيها المتعددة والمتنوعة. إضافة إلى ذلك نلاحظ أن مفاهيم المعارف والخطابات الإنسانية لا ترتبط في صيرورتها النظرية بمعيار الخطأ والصواب الرياضيين، وهو المعيار الذي يسمح باندثار واختفاء بعض المفاهيم وتولد أخرى، كما يسمح بتنويع وتوسيع أو تضييق الدلالة والمعنى فيها. ونظراً لصعوبة الإقرار الجازم بالخطأ والصواب الحسابيين فإن المفاهيم تتحول في فضاء السجالات السياسية والتاريخية إلى جزء من آلية الصراع القائمة في الواقع، فتمارس بدورها وبواسطة عمليات الإبراز والإخفاء آلية الاستعمال والاستعمال المغالط وذلك بهدف إصابة مرامي وغايات لا علاقة لها بمعيار الخطأ والصواب. بل إن معايير أخرى تنتمي إلى مجال المصالح التاريخية

العامة، مجال المصالح التاريخية المتصارعة هي التي تساهم في تحويل المفاهيم المستعملة إلى أدوات مساعدة على تأجيج درجات الصراع، والدفع بها أحياناً في دروب مُدعِّمة لدرجات الاختلاف والتنافر، وذلك بشحنها بدلالات ومعان لا علاقة لها بسياقات استعمالها المتعددة، وهو الأمر الذي تترتب عنه نتائج مولِّدة لكثير من مظاهر العنف في التاريخ.

إن ما يدفعنا لبسط هذه العناصر النظرية العامة في موضوع الكلمات والمصطلحات والمفاهيم هو مسعانا الرامي إلى إبراز الدور الذي تلعبه المفاهيم في الجدل السياسي والتاريخي. وإذا كانت المفاهيم تنشأ في المجال المعرفي كما أسلفنا باعتبارها أدوات للتواصل والحوار والتعقل، فإننا نلاحظ أيضاً أنها يمكن أن تستعمل كوسائل مناهضة لما ذكرنا وخاصة عند استعمالها بالطرق التي تشحنها بدلالات مختلفة عن الدلالات التي آلت إليها في سياق صيرورة تشكلها. فقد يحصل مثلاً أن يتم استدعاء المفهوم بدلالة تاريخية ترتبط بلحظة من لحظات تشكله، أي ترتبط بلحظة تاريخية لا علاقة لها بالدلالات الراهنة التي يفترض أن يحملها المفهوم في سياقات انبنائه وإعادة انبنائه، فنصبح أمام جدل غير متكافئ نظرياً، جدل لا يشير إلى معطيات محددةٍ واقعياً وتاريخياً، وهذا الأمر تترتب عنه معارك وخصومات لا تقوم على تصورات واضحة، بل إن الجدل المغالط في هذه الحالة يصبح مهيمناً على فضاء الحوار والتواصل، فينتج عن ذلك عوائق كابحة لآليات الجدل المنتج، ونصبح مرة أخرى أمام تقاطعات في الآراء والمواقف والتصورات لا تسمح بتطوير الحوار، كما لا تسمح بالوصول إلى نتائج محددة ومتفق عليها، وهذا الأمر يفسر في جانب منه كثيراً من التخندقات السياسية والمذهبية السائدة في المجال السياسي والمجال العقائدي في الفكر وفي الواقع المعاصر.

لا ينبغي أن يفهم من سياق هذه المقدمة أننا بصدد بناء تصور في مجال النزعة الفلسفية الاسمية، أو بناء رؤية في مجال حروب المفاهيم والإيديولوجيات المجردة، والبشر الفاعلين والموجَّهين في أفعالهم بقوة المصالح المتناقضة، بل إن هدفنا من كل ما سبق هو عدم نسيان الدور الذي

تقوم به المصطلحات والمفاهيم والفرضيات في باب تطوير الجدل السياسي والإيديولوجي أو تأجيجه، أو توليد ما يدفع به في اتجاه دون آخر، وذلك مقابل بذل الجهد النظري القادر على جعل المفاهيم وسيلة من وسائل بلورة التصورات المساعدة على تطوير النظر وتطوير الفهم وتعزيز الآليات النظرية المساعدة على إيجاد التصورات وبناء المواقف الموصلة إلى التفاهم...

صحيح ومؤكد أن المفاهيم أدوات، وأن الدلالة في مباحث الإنسانيات وقضاياها عبارة عن مخزون من المعاني القابلة للاستثمار خدمة لمصلحة هذا الطرف أو ذاك في التاريخ، وبحسابات المصالح المتصارعة بين البشر الذين يبتكرون المفهوم ويتواضعون على الدلالة، إلا أن تغييب معايير الدقة والاتساق والتوافق يربك المجال التداولي، وينعكس الارتباك في المجال السياسي والتاريخي، ولا تتولد عن ذلك مفارقات في الفكر بل معارك وأزمات في المجتمع والتاريخ. معارك يمكن تجنبها أو التقليل من حدة انتشارها عن طريق التفاهم المسلّم بأهمية ضبط وتعيين مقدمات التفكير وأدواته.

لا نفسر هنا علاقة اللغة الاصطلاحية بالتاريخ وبمجال الصراع السياسي بالذات، بل إننا نريد فقط إبراز الدور الذي تمارسه المفاهيم في محاصرة وإعاقة الحوار المنتج في التاريخ وفي الفكر، ونستطيع أن نتبين في المكاسب المنطقية والإبستمولوجية المعاصرة كثيراً من الأفكار المفيدة في باب فحص علاقة التماسك النظري بالاتساق وبالإبداع الفكري في التاريخ. ونحن نتجه في هذه الورقة لبناء بعض الملاحظات المساعدة على توضيح أهمية التدقيق في المفاهيم في مجال التفكير في الإشكالات الكبرى التي تطرحها المفاهيم المستخدمة في الجدل السياسي الدائر في السنوات الأخيرة، في فضاء الصراعات الدولية الكبرى، مع التركيز على المعطيات المستجدة في الخطابات المتداولة بعد حادث 11 سبتمبر 2001.

### المفاهيم ألغام أم أدوات للتواصل؟

سنلجأ لتوضيح المقدمات السابقة إلى أمثلة محددة من المفاهيم التي يجري تداولها في السنوات والأشهر القليلة الماضية بكثير من الحماس باعتبار

أنها مفاهيم مطابقة لمعطيات محددة. يتعلق الأمر بمفهومي الحضارة في موضوع «صراع الحضارات»، والهوية في موضوع «تناحر الهويات»، وهما مفهومان غالباً ما يجري استدعاؤهما داخل المقال الواحد وفي السياق الواحد، إضافة إلى أنهما يتبادلان الإسناد النظري داخل التركيب الخطابي للمقالات التي تعتمدهما في توضيح مواقفها من أشكال الصراع الجاري في العالم اليوم.

## الحضارة المعاصرة.. مشروع تاريخي مستقبلي مشترك

لنبدأ بمفهوم **الحضارة** وهو من أكثر المفاهيم الرائجة في الآونة الأخيرة التباساً واختلاطاً، وغالباً ما يُرادَفُ بالثقافة ويوضع مقابل التأخر والتخلف والبدائية، وكلها مفاهيم لا تكافئه نظرياً، ولا يمكن مُرَادَفَتُه بها إلا في السياقات المغالطة التي لا تُعنى بضبط حدود استعمال المفاهيم في سياقات السجال السياسي والفكري.

في مقالة هنتنجتون الواقعة في قلب كثير من النقاشات الجارية في هذا الباب لا يتم الخلط بين الحضارة والثقافة، بل إن الوجه الأكثر خطورة في تصور صاحب المقالة لمفهوم الحضارة وموقفه مما أطلق عليه صراع الحضارات يندرج ضمن المقدمات الخاطئة التي تتصدر سياق بنائه لفرضيته الأساس. فمقالته تستند إلى مقدمات فاسدة، ذلك أن الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية، بين المشروع الاشتراكي والمذهب الاقتصادي والسياسي الليبرالي بمختلف تنويعاته كان يتم داخل دائرة حضارة واحدة هي الحضارة المعاصرة، وقد كان هذا الصراع في العمق صراعاً سياسياً، صراع مصالح تاريخية محددة وواضحة، في حين أن الانتقال من هذه المقدمة بعد سقوط وفشل التجربة الاشتراكية وانهيار المعسكر الشرقي إلى الحديث عن صراع الحضارة المعاصرة مع العدو الجديد الصاعد المتمثل في «الحضارة الإسلامية» فإنه يتضمن مغالطة جديدة أقل ما يمكن أن توصف به هو التساهل في التعبير، وتلفيق المعطيات والمفاهيم بطريقة تتجه لخدمة أهداف مخالفة للأهداف المعلنة، أهداف لا علاقة لها بالإسلام كديانة تخص معتنقيها، ولا بالحضارة الإسلامية بحكم أنها

تشكل اليوم جزءًا من التاريخ، حيث لا يوجد اليوم في فضاء التاريخ العالمي المعاصر معالم لحضارة إسلامية، مثلما أنه لا يمكننا أن نتحدث اليوم أيضاً عن حضارة صينية أو حضارة فرعونية، فالحضارات الأخيرة المذكورة على سبيل المثال اندثرت في التاريخ بعد أن لعبت أدواراً هامة في زمان صعودها وقوتها. نحن نتجه هنا لوضع اليد على علامة المغالطة في الافتراض الهنتنجتوني الذي أصبح بعد حوادث 11 سبتمبر واقعة فعلية من وقائع الصراع والحرب القائمة بين من نفترض مطابقة بينه وبين ما أطلق عليه هنتنجتون «صراع الحضارات»، في ثنائيته المعروفة: صراع الإسلام والغرب، صراع الحضارة الأوروبية المعاصرة مع الحضارة الإسلامية.

إننا نعتقد أن التصورات التي رُكِّبَت بعد حوادث 11 سبتمبر، والمطابقات التي أُنجزت بين فرضية هنتنجتون القائمة على مغالطات مكشوفة هي التي أدت إلى بناء خطابات عمياء، خطابات وتحليلات تعتقد أنها ترى الواقع وأنها تسمي الأشياء بمسمياتها في حين أنها ترى ما تريده بالذات، وتسمي الأشياء بمسميات غير مطابقةٍ لوقائع محددة ولا متكافئة مع بنياتها ومعطياتها الفعلية.

إن المغالطة الكبرى في توصيف الصراع القائم تتمثل في وضع الحضارة الأوروبية المعاصرة أمام الحضارة الإسلامية، أي وضع الصعود التاريخي والقوة التاريخية الداعمة للحضارة المعاصرة أمام حضارة بائدة، حضارة ساهمت في توليد عناصر الحضارة القائمة بناءً على جدلية التشكل الحضاري كما حصلت وتحصل في التاريخ.

ينبغي التوضيح هنا أننا عندما نقوم بتفكيك الدلالات المركبة في ثنائية الإسلام والحضارة الغربية المعاصرة فإن هدفنا الأول هو كشف مغالطات الخطاب وبالتالي وضع اليد على النتائج النظرية والتاريخية التي تولدها مقدمات الخطابات المغالطة في الفكر وفي التاريخ.

ليست الحضارة الغربية المعاصرة كما نتصور ملكاً لجغرافية محددة، ولا لإسهام تاريخي حضاري واحد ومحدد، إنها فعل تاريخي معقد ومركب، وهي محصلة جهود تاريخ الإبداع البشري والاجتهاد البشري والتطور البشري في

التاريخ. . .

وإذا كان من المؤكد أن أوروبا تعد اليوم وربما منذ ثلاثة قرون خلت صاحبة المبادرة في أغلب منجزات الحضارة المعاصرة، فإن هذا الأمر يجب أن يفهم في إطاره التاريخي، أي ينبغي أن يفهم باعتباره سيرورة تاريخية معقدة أطّرتها جملة من الشروط ومكنتها من بناء وتركيب ما نطلق عليه اليوم منجزات الحضارة الغربية، وهي منجزات تشمل كافة مظاهر الحياة حيث تقف هذه الحضارة اليوم كما نعرف جميعاً وراء الكشوف والنماذج العلمية الكبرى في الطبيعة وفي المجتمع وفي النظر إلى الإنسان، كما تقف وراء مختلف صور التقدم في أبعادها ومستوياتها المختلفة، بل وفي نتائجها ومضاعفاتها السلبية والإيجابية. لكن هذه الحضارة في صعودها المتواصل تعكس في العمق جهداً إنسانياً مشتركاً، فكل كشوفها ومنجزاتها لا تتخذ الطابع الكوني والشامل إلا بمشاركة ومساهمة الإنسانية المعاصرة. وإذا كانت أصول هذه الحضارة ومقدمات انطلاقها وتشكلها تستند كما أبرزنا إلى مكاسب حضارات خلت، فإن شرطَ كونيتها اليوم يقتضي مساهمة الآخرين الذين ينتمون إلى ثقافات أخرى.

إن عمليات التكييف والمواءمة والتبيئة والتأصيل التي تمارس على منتوج الحضارة الغربية خارج جغرافية المنشأ الأول، تساهم في تركيب وإعادة تركيب أبعادها، كما تساهم في تطويرها، ذلك أن الحضارة الغربية كما نتصورها إرث مشترك، ولا يحق لأوروبا وللغرب الأوروبي أن يخلط بين إرادته السياسية والاقتصادية في الهيمنة وبين المكاسب الكبرى للبشر في التاريخ.

إننا نعترف كما قلنا بالدور الريادي الذي لعبه التاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر في مجال بناء أسس هذه الحضارة وفي مختلف الأصعدة والمجالات، لكننا نقر في الوقت نفسه بأن مشروع هذه الحضارة بمختلف فتوحاته يخص الأوروبيين كما يخص غير الأوروبيين، وأن مواصلة استثمار إيجابياتها والعمل على تجاوز سلبياتها أمر موكول لكل البشرية أيضاً. أما وضع الحضارة الإسلامية كعدو مناهض لمكاسب البشرية في التاريخ، فإنه

موقف يتضمن كثيراً من التساهل في التسميات والتوصيفات، إذا لم نقل إن فيه محاولة لإقامة تكافؤ مصطنع بين الوقائع والأشباح، وتطابق يُحَوِّل الأشباح إلى وقائع ومعطيات قادرة على تفجير الإسمنت المسلح.

ينبغي إذن التفكير في الصراع الدولي القائم في العالم اليوم خارج دائرة التفكير في الثنائيات المجردة، لأن الحدود القصوى للتفكير بواسطة هذه الأزواج المفهومية غير الواضحة سيؤدي في نهاية التحليل إلى سقف التفكير في النور والظلام، والشر والخير، وهي مفاهيم لا علاقة لها بروح المكاسب الفكرية التي بلورت الحضارة المعاصرة في باب الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، حيث لا وجود للخير المجرد أو الشر المجرد، وحيث الأبيض والأسود أسماء لا تحيل إلى مسميات واحدة مغلقة.

ولعل ما جرى يوم 11 سبتمبر بمختلف صُوره يحتاج إلى آليات في التحليل والفهم والتعقل تتجاوز أنماط التبسيط التي تتجه مباشرةً لرسم سيناريوهات للحرب، حيث تصبح الثنائيات المفهومية التي تضع الميت مقابل الحي وسيلة ناجعة للتغطية على المسميات الفعلية، المسميات التي تكشف عند استعمالها طبيعة ما جرى ويجري في العالم.

يفترض الذين يضعون الحضارة المعاصرة مقابل الحضارة الإسلامية أنهم وحدهم المعنيون بمكاسب ومنجزات التاريخ الحديث والمعاصر، وهم يتناسون الأدوار التي قامت بها المجتمعات غير الأوروبية في باب توسيع وتنويع وتطوير مكاسب هذه الحضارة، وفي هذا الإطار نؤكد أن قوة هذه الحضارة تزداد عن طريق انخراط المجتمعات والثقافات المعاصرة في إطار اختياراتها ومبادئها العامة، فلم يكن بإمكان هذه الحضارة أن تتمتع بصفة الكونية والشمول ولا أن تتعدى محيطها الأوروبي الغربي إلا عن طريق انخراط الجميع في امتحان وتعقل أسسها وأصولها، وذلك في ضوء الخصوصيات التاريخية لشعوب المعمورة، وفي هذه الحالة الحاصلة منذ قرنين على الأقل بالنسبة للعالم العربي الإسلامي لم يعد بإمكان المشروع الحضاري الغربي في أبعاده المختلفة أن يدعي امتلاكه للرأسمال المادي والرمزي الذي تبلور وما فتئ يتبلور في قلب المشروع الحضاري الإنساني

المعاصر، وذلك بحكم أن جهود المجتمعات والثقافات الأخرى تمنح كشوفَه المعرفية وثوراته العلمية ومبتكراته التقنية والمادية فضاءات أخرى للتطوير والتكييف وإعادة الإنتاج، وهو الأمر الذي تترتب عنه نتائج تشمل محتوى المنتوج كما تشمل آليات إنتاجه، مع لزوم الإشارة هنا إلى أن المنتوج المقصود لا يتعلق فقط بالسلع بمختلف أصنافها وأشكالها ومستويات تطورها، بل إنه يتضمن أيضاً رؤية محددة للكون وللإنسان والتاريخ والمعرفة، حيث تتبادل منتوجات الحضارة المعاصرة مواقع التأثر والتأثير في معادلات تاريخية مركبة ومعقدة.

ونحن نعتقد أن قبول النتائج المتضمنة في سياق الاستدلال السابق يُتيح لنا إدراك الطابع المركب للمشروع الحضاري المعاصر، وهو المشروع الذي ما فتئ يجرب أساليبه في الانخراط التاريخي والتكنولوجي الفاعل في مختلف تلافيف الواقع المعاصر، ودون حدود ولا موانع، وذلك بحكم ثورات المعلوميات الجديدة التي اكتسحت جغرافيات العالم، ويفترض أن تؤدي فيما يستقبل من الأيام إلى نتائج هامة في مستوى الذهنيات وفي مستوى العلاقات البشرية في أبعادها المختلفة.

ليست الحضارة الغربية إذن وبناء على كل ما سبق حضارة تخص شعوباً دون أخرى، فقد نشأت موصولة بمكاسب حضارات خلت، وهي اليوم لا تتمتع كما قلنا بطابعها الشمولي والكوني إلا عندما تتمكن من تحقيق تواصلها المفترض مع ثقافات وفضاءات جغرافية تتجاوز المجال الجغرافي الأوروبي الذي نشأت في إطاره.

لا يمكن إذن أن نتحدث عن صدام حضاري محتمل بين حضارة لم تعد قائمة وحضارة تعدُّ اليوم من مكاسب التاريخ الحضاري العام لبشرية تواجه مصيرها المشترك بتدبير تحكمه مصالح متناقضة، مصالح البشر المتناقضة في التاريخ، وما وقع يوم 11 سبتمبر وما يقع اليوم تحكمه عناصر ومعطيات تتجاوز التسميات والتوصيفات الشائعة، ولعله يقتضي تحليلاً أعمق لنوعيات الصراع القائمة في العالم في مختلف مظاهرها وأبعادها.

## الهوية مطابقة أم انفلات؟

ومن أجل مزيد من توضيح ما نحن بصدده نقترب من مفهوم آخر متواتر الاستعمال في الحرب الإيديولوجية السائدة في العالم اليوم، ونقصد بذلك مفهوم **الهوية** وذلك داخل معادلة ما أصبح يعرف بحروب الهويات وتناحرها في العالم المعاصر.

يحمل مفهوم الهوية في أغلب استعمالاته الشائعة دلالة السكون والوحدة والاتساق، وإذا كان مبدأ الهوية في أصوله المنطقية يروم تعيين الشيء في جنسه ونوعه، فإن نقله من مستوى الإشارة المحدِّدة للشيء في لحظة بعينها إلى مستوى الإحاطة بدلالاته على وجه الإطلاق ساهم في تركيب تصورات لا علاقة لها بمعطيات الواقع الفعلية. وتتضح هذه المسألة بصورة قوية عندما نفكر بواسطة المفهوم في التاريخ والإنسان والمجتمع والثقافة، حيث تتحول الموضوعات المذكورة بفعل الدلالة المباشرة للمفهوم إلى وحدات وأقانيم مغلقة لا تعبر فعلاً عن معانيها قدر ما تشير وتعيِّن لحظة من لحظات صيرورة الشيء أو الموضوع، فلا نعود ندري عن أي بشر أو ثقافة أو حضارة نتحدث.

نستطيع القول إذن إن مفهوم الهوية بالصورة المتداول بها في خطابات السجال والصراع السياسي في الفكر المعاصر يعتبر مفهوماً حربياً بامتياز، إنه مفهوم ينجز توصيفات مغلقة ومطلقة ليمارس بواسطتها تفكيراً يتجه لرسم حدود التخندقات والتموقعات الحربية خدمة لأهداف سياسية تاريخية لا تعبر عنها تماماً التوصيفات الموضوعة.

تقدم معطيات التاريخ القديم والمعاصر أمثلة دالة في باب التنميط الهوياتي المستخدم في لحظات الصراع والأزمات في تاريخ المجتمعات البشرية وفي حاضرها. فالحديث بلغة الهوية المغلقة يعتبر في العمق آلية من آليات التجييش الحربي، حيث تمثل كل هوية فضاء مغلقاً في مواجهة فضاءات أخرى مغلقة بدورها، وهو الأمر الذي يعني انتفاء التواصل والحوار. بل إن لغة الحرب تتجه أحياناً لإنجاز تنميطات تحصر فيها ثقافة معينة أو مجتمعاً معيناً في قالب محدد، مغفلةً ومتجنبة النظر إلى تحولاته الفعلية

ومخاضاته القائمة وتوتراته المشيرة إلى تغيراته الحاصلة وتغيراته المرتقبة، وهو الأمر الذي يترتب عنه أن الطرف المعني بالصورة النمطية يتجه بدوره لرسم صورة مناقضة، للصورة النمطية التي أنشئت له، فتبدأ حرب الصور المفترضة، الصور النمطية المؤسِّسة لخطابات لا علاقة بينها وبين الواقع والوقائع في تعددها وتوترها وغناها الذي يتجاوز فعلاً الصور النمطية الجاهزة والمغلقة.

لا علاقة لمفهوم الهوية بموضوعه في مجال الحديث عن هويات الأفراد والجماعات والثقافات، فالتسمية تشير إلى المعطى المكتمل في الوقت الذي نجد فيه أن الثقافات في التاريخ مفتوحة على أزمنة ومرجعيات لا حصر لها، فضاءات لا يمكن إغلاقها بصورة نهائية.

فعندما نتحدث مثلاً عن الهوية الإسلامية للمشروع الثقافي العربي في عصورنا الوسطى فإننا نكون أمام مركَّب تختزله الكلمات دون أن تشير إليه في كليته أو تحيط بمختلف أبعاده ومكوناته، ففي هذا المركب عناصر كثيرة متداخلة. وتقدم المنتوجات الفكرية المتبلورة في دائرة الفكر العربي الإسلامي الدليل القوي على عمليات في المثاقفة والتحول تشدها قواسم فكرية منهجية مشتركة، وتستند إلى مقدمات عقائدية فكرية محددة، لكنها تظل قبل وبعد ذلك تشير إلى عملية تاريخية منفتحة أكثر مما تقدم صورة نمطية مغلقة ومنتهية.

ولعل هذا المثال يصبح واضحاً أكثر عندما يتحدث المتحدثون اليوم في العالم العربي والعالم الإسلامي، عن لزوم المحافظة على الهوية الثقافية - فهذا الموقف يفترض نقاء هوياتياً إن صح التعبير، وهذا النقاء يكاد يكون مستحيلاً. وقد استطاعت الثقافة العربية منذ منتصف القرن التاسع عشر أن تمارس عمليات مثاقفة مع المرجعيات الثقافية الغربية أثمرت كيفيات محددة في استيعاب عناصر فكرية جديدة مستمدة من المشروع الحضاري والثقافي الغربي المعاصر. وقد نتج عن هذه العملية جملة من المعطيات أضافت إلى مكونات الهوية الثقافية العربية مرجعيات جديدة، ولم يعد بإمكاننا أن ننظر إلى الغرب الأوروبي وثقافته باعتبارهما خارجاً مطلقاً بالنسبة للذات العربية. فقد أصبح الغرب الأوروبي يشكل منذ ما يقرب من مائتي سنة جزءًا مُكوِّناً لذاتنا

المتحولة في الزمان، وبهذا المعنى تتسع دوائر تشكل وإعادة تشكل الذوات والثقافات والمجتمعات في التاريخ، حيث يصبح مفهوم الهوية وسيلةً للحصر والإفقار.

لا يمكننا إذن أن نتحدث في التاريخ بلغة الهوية الحافظة لذوات مغلقة على ذواتها المعزولة، ومفهوم الهوية لا يعبر عن التطابق إلا بمقدار تعبيره عن الانفلات والتجاوز. وعندما نقبل أن تكون الهوية انفلاتاً فإنه يترتب عن ذلك أن الآخر العدو المفترض في المجال الثقافي والحضاري لا يصبح كذلك، فنحن من جهة وبحكم التواصل القائم والمنجز بيننا وبينه نكون قد حولناه بطرقنا ووسائلنا الخاصة إلى جزء من ذاتنا، جزء من لحظات صيرورة ذاتنا في التاريخ. . .

لا يترتب عن هذا التحليل تجاوز الصراع السياسي والتاريخي القائم بيننا وبين الآخرين في العالم، لكن لا يجب القفز من موضوع الصراع التاريخي المحدَّد بدوائر المصالح المتناقضة إلى طمس ظواهر ومعطيات التاريخ الثقافي والحضاري الفعلية والواقعية، أو عدم الانتباه إلى المخاضات والتوترات القائمة في الواقع وفي الفكر. ففي التاريخ العربي المعاصر لحظات شقاءٍ في الوعي ساهمت في تكسير كثير من الأوثان، ولعلنا ما نزال نعيش التوترات التاريخية الحبلى بمعطيات ستساهم في إغناء وتطوير وإعادة تركيب ذاتنا التاريخية وهوياتنا المفتوحة. . ولهذا نرفض أن تكون الحضارة المعاصرة أوروبية وغربية إلا عندما تتجه التسمية لتوصيف المنشأ والنشأة، أما هوية المشروع الحضاري في كليته وصيرورته المتواصلة فإنها في نظرنا مفتوحة على جغرافيات أوسع وتاريخ أرحب وأشمل، كما أن هويتنا التاريخية أصبحت تسع بفعل مقتضيات التاريخ مرجعيات فكرية وتاريخية جديدة ساهمت وما تزال تساهم في تعميق جدارتها ونوعية حضورها التاريخي.

نخلص من التحليل السابق إلى أن التسميات والتوصيفات والمفاهيم المتداولة في هذا المجال لا تعبر تماماً عن طبيعة ما يجري، وهي في نظرنا لا تسمح ببلورة التصورات المساعدة على فهم وتجاوز الإشكالات التي يطرحها الصراع الدائر في عالمنا المعاصر، وقد لا نجازف عندما نعلن أنها

مفاهيم محكومة بمواقف وآراء مسبقة لا تتيح إدراكاً جيداً لشبكة العلاقات والتصورات المؤسِّسة لأنماط العلاقات القائمة في المجال الدولي.

## أزمة التواصل في العالم المعاصر
## تغييب الروح النقدية والفكر التاريخي

حاولنا في التحليل السابق التأكيد على الطابع المبسط والمطاط للمفاهيم المستعملة في مجال التصورات السياسية والاستراتيجية المركَّبة في الخطابات السياسية والفكرية المرتبطة بالقضايا الكبرى الراهنة في مجال الصراع الدولي، وقد تبينا أن المفاهيم المستعملة، تكشف عن أزمة في التواصل معمقةٍ لآليات التناقض والصراع القائمة، ولعلها في بعض الأحيان تلعب دور المعزِّز المباشر لمنطق العنف المادي والرمزي السائدين في مجال العلاقات الدولية.

وفي هذا السياق نستطيع المجازفة بالقول بأن الصور التي تركِّب المفاهيم المغلوطة بين الأطراف المتصارعة تساهم بصورة قوية في تحويل كثير من المعطيات الجزئية أو الهامشية إلى معطيات مركزية وعامة.

إننا لا نعتقد أن الأحاديث السائدة عن الإسلام والحضارة الإسلامية والعالم العربي تعكس بدقة طبيعة المخاضات والتوترات والأسئلة القائمة في المجالات المذكورة، بل إن الطابع العام للأحكام السائدة يتجه لترسيخ صور نمطية مناقضة في الأغلب الأعم لطبيعة ما يجري. ولا يتعلق الأمر في هذا المجال بنظرة الآخرين للإسلام وتاريخه ولمشروع النهوض العربي، بل إن نظرة بعض نخبنا للعالم الأوروبي وللحضارة المعاصرة نظرة نمطية قاصرة أيضاً، وفي أحاديث الفكر العربي المعاصر عن «بهيمية وجاهلية القرن العشرين» ما يكشف عن نوعية الصور التي تركِّبها بعض تياراتنا الفكرية عن مكاسب التاريخ المعاصر.

ولو اتجهنا للبحث في مبررات أزمة التواصل والحوار القائمة لاكتشفنا أن وراءها سلاسل من الأوهام المعادية للاعتراف المتبادل، الاعتراف التاريخي والموضوعي الذي يشكل في نظرنا الخطوة الأساس في كل حوار نريده أن

يشكل إطاراً لإنجاز التوافقات التاريخية المساعدة على حسن التصرف، أي المساعدة على بناء الاختيارات المطابقة لواقع الحال في تعدده وتناقضه، في توتره واختلافه، من أجل إنتاج ما يساعد على تخطي العناصر التي تعوق بناء التاريخ المشترك بالاستناد إلى الطموحات المشتركة بين كل الأطراف التي يهمها مصير الإنسانية في التاريخ.

تقف في نظرنا ثلاثة أوهام كبرى وراء مفاهيم الحرب المؤجِّجة للحرب القائمة اليوم في العالم، أوهام عقائدية وأوهام نفسية وثالثة سياسية.

تتمثل الأوهام العقائدية في التصورات والأفكار التي تحوِّل المذاهب والعقائد إلى دوغمائيات صنمية، حيث تستبعد التاريخ لتعمل على تحويل الأفكار إلى نماذج نقية ومغلقة، نماذج تُخاصِم العالم بواسطتها وانطلاقاً منها، وهذا الموقف يحول العقائد من أدوات معبرةٍ عن تصور الإنسان للعالم وللتاريخ، أدواتٍ مساعدة على الفهم والإدراك والتعقل إلى أدوات مربكة لآليات الحوار والتواصل، إننا إذن أمام مواقف تستبعد كما قلنا لغة التاريخ لمصلحة لغات أخرى تحتفي بالمطلقات وتعادي التاريخ.

إن استبعاد لغة التاريخ والفكر التاريخي يعني استبعاد لغة النقد والنسبية وهما من أكبر مكاسب التاريخ الحديث والمعاصر. وهو الأمر الذي يعني العودة مجدداً إلى لغة الإطلاق واليقين ونسيان دروس الفكر المعاصر.

نتعلم من دروس الفكر المعاصر في الفلسفة والعلم أن الحضارة الغربية مشروع في التعدد والاختلاف، مشروع في احتضان النقد والفكر النقدي وبصورة متواصلة، كما نتعلم أن مكاسبها ومنجزاتها تعد محصلةً لتاريخ مشترك، وأن مستقبلها مرهونٌ بانخراط الآخرين من كل القارات في إعادة تأسيسها بتجاوزها، وفي هذا السياق يصبح كل حديث عن حضارة غربية تخص مجموعة بشرية بعينها مجردَ حديثٍ في الأعراق والأصول الأسطورية، أي مجرد حديث لا علاقة له بمنطق التاريخ المفتوح والمتعدد.. كما أن الحديث عن الإسلام والحضارة الإسلامية بلغة الدوغما المغلقة يندرج ضمن الأفق نفسه، أفق اليقينيات القطعية والنقية، وهو الأمر الذي تكذبه شواهد

التاريخ، حيث لا يشكل الإسلام المعياري أكثر من طوبى موازية في التاريخ للإسلام التاريخي، الإسلام كما نشأ وتطور في التاريخ.

إن ثنائية الإسلام والغرب، الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية تعبر عن توصيفات غريبة عن لغة التاريخ المسلمة بالتداخل والاختلاط والترابط، وهي اللغة التي حصلت وما فتئت تحصل في التاريخ، وكل استدعاء للمفاهيم المذكورة باللغة المحنَّطَة والمطلقة يُدخلنا في دوائر الحرب المشتعلة، ولعله يسهم كما قلنا في تأجيج نيران الحرب ويدعم حرائقها وويلاتها..

أما الأوهام النفسية فتتمثل في نظرنا في المحن والأزمات المرتبطة بوعي الفارق، وعي الأقوياء بقوتهم وتفوقهم، ووعي الفقراء بضعفهم، وهذا الأمر يولِّد في النفوس كثيراً من الضغائن المتبادلة. إلا أننا نرى أن الإدراك الموضوعي والتاريخي لمظاهر القوة والضعف يتيح لنا إمكانية التفكير في كيفيات تقليص درجات التوتر وبناء ما يسعف بترتيب علاقات تاريخية أكثر توازناً، وفي هذه الحالة تكون الأطراف المعنية مطالبةً باستحضار مطلب التفكير بالقيم والمفاهيم النسبية والتاريخية القادرة على بناء توافقات جديدة، توافقات يكون بإمكانها بلورة اختيارات مساعدة على تقليل حدة التوترات وتقليص درجات الغليان المولِّد لأشكال من الانفجار بعضها حصل وبعضها الآخر ممكن الحصول، وهو ما يعني المزيدَ من المساهمة في تكريس التنافر والتباعد القائمين.

يترتب عن الأوهام النفسية مجموعة من الضغوط التي لا تسمح بالتواصل الإيجابي، ولن نتمكن من تفتيت الضغوط السائدة إلا بتركيب مفاهيم قادرةٍ على إنجاز التواصل المساعد على بلورة ممكنات التوافق التاريخي الذي يجعل الجميع يشتركون في صناعة المستقبل.

نحن إذن في حاجة إلى تعميق معركتنا الذاتية مع ذاتنا التاريخية لنتمكن من استيعاب أفضل لمكاسب التاريخ المعاصر، والغرب في حاجة إلى الوعي بنسبية وتاريخية منجزاته وبدور الآخرين في تركيبها بالأمس واليوم وغداً، ولعل إسهام البشرية المشترك في تعزيز مبادئ الحضارة المعاصرة هو الذي

يمنح هذه الأخيرة إمكانية استمرارها وإمكانية مواصلتها لدورها التاريخي.

أما الأوهام السياسية القائمة فيمكن تعيينها في الخلط بين مستويات الاختلاف والتناقض المنتشرة بين المجموعات الثقافية والسياسية في العالم المعاصر، وهي المجموعات التي تندرج جميعها في فضاء الحضارة المعاصرة، وهو اختلاف مشروع ومُبرَّر، بخلاف إرادة الهيمنة التي تروم تنميط العالم وفق تصور واحد وبدون مراعاة القيمة التاريخية للتنوع والتعدد الثقافي في التاريخ. فإذا كان من المؤكد تاريخياً وواقعياً وجود صراعات ومعارك سياسية متعددة في العالم، صراعات في أكثر من جبهة فإن هذه المعارك لا ينبغي أن تتحول إلى معارك متجاوزة لحدود معطياتها التاريخية المحدَّدة لتصنع أعداء مفترضين لحضارة يملكها الجميع.

نعم هناك خلافات سياسية عنيفة بيننا وبين الغرب الأوروبي وهي خلافات ترتبط بقضايا محددة في الجغرافيا والتاريخ والاقتصاد وتدبير العلاقات المشتركة، إلا أنه لا ينبغي التفكير في هذه الخلافات خارج سقفها العياني والمحدد، وهو السقف الذي تعيّن معاييره الضابطة آليات المنافع والمصالح التاريخية والمادية. أما المساعي التي تتجه لابتكار أسماء ومفاهيم لا علاقة لها بمسارات الصراع فإنها تساهم كما قلنا في كثير من الأحيان في صناعة أعداء بمقاسات أخطر مما يتصور المساهمون في تركيب هذه الصور بآليات الحيل السينمائية، فقد تنطلي الصور المركّبة على مبتكريها وعلى المنسوبة إليهم، فتتحول السيناريوهات المفترضة إلى وقائع، حيث يصبح الاختلاط سيد المواقف والمواقع. وقد يترتب عن هذا الأمر جملة من الأمور غير المتوقعة. لهذا السبب يكون من الضروري في خطابات فهم وتعقل الظواهر السياسية التاريخية التمييز في المعارك بين المعطيات في مستوياتها القريبة والبعيدة، حتى لا تنفلت الوقائع واللغات وتتحول المفاهيم إلى أدوات حربية.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# من الاختلاف إلى الصراع: الخطابات الأميركية والعربية بعد ١١ سبتمبر

رضوان السيد

**«رأى كينيث كراغ، مؤرخ الفن الكبير، أنّ مفهوم الحضارة يستعصي على التعقُّل ربما لأنه يستعصي على التعريف والتحديد. أما نوربرت إلياس فقد أبدع فعلاً حين ربط الحضارة بالتاريخ العالمي... فالحضارة عنده مفهومٌ غربيٌّ... يعني كل السِمات والممارسات التي رأى الغربيون خلال القرون الثلاثة الأخيرة أنها أمّنت لهم تفوقاً على كل الآخرين...».**

F.F. Armesto, Civilizations. The Free Press. New York, 2001, p. 21.

## أولاً: الخطاب الأميركي القديم والجديد

عام 1998 صدر بالإنجليزية والعربية كتاب فواز جرجس بعنوان: «أميركا والإسلام السياسي: صراع الحضارات أم صراع المصالح»؟ كتاب جرجس يَقُصُّ القصةَ كلَّها منذ الثورة الإسلامية في إيران، وإلى مقتل الرئيس السادات، والمشهد الأفغاني وصولاً إلى الخطاب غير المكتمل حول الإسلام السياسي لإدارة الرئيس كلينتون حوالي منتصف التسعينات. ومع أنَّ الكتاب صدر عام 1998 أي بعد تكوين أسامة بن لادن وأيمن الظواهري للجبهة العالمية لمجاهدة اليهود والصليبيين؛ فإنّ رأيَ جرجس لم يتغير: الصراعُ صراعُ مصالح وليس صراعَ ديانات، والإسلام ليس الخطَرَ الأخضرَ الجديد بعد انقضاء الحرب الباردة. بيد أنّ فواز جرجس، كما لم يهتمّ كثيراً لتهديدات أسامة بن لادن، فكذلك لم يهتمّ لوجهة نظر هنتنغتون واليمين الأميركي الجديد حول «صراع

الحضارات» والدور الجديد الذي أُعطي للإسلام في هذه المقولة المطروحة منذ العام 1993. والواقع أنّ هذا ليس خطأ فواز جرجس، ولا خطأ الدارسين الآخرين للسياسات الأميركية في الشرق الأوسط. فقد جرت العادة ـ حتى من جانب سياسيين وواضعي سياساتٍ كبار مثل هنري كيسنجر ـ على اعتبار أنّ الهدفَ الرئيسيَّ للسياسة الأميركية في الشرق الأوسط بالذات ينبغي أن يبقى: الاستقرار الذي يحفظ المصالح الكبرى، والتعامل مع سائر الأطراف بطريقةٍ تحفظ تلك المصالح التي تتركّز حول أربعة أمور: النفط، وأمن إسرائيل، والممرات الاستراتيجية، والحدود. والجديد الجديد في سياسة الإدارة الأميركية بعد انتخاب الرئيس جورج بوش الابن ـ وهو ما لم يكن بوسع أحدٍ من الدارسين أو الاستراتيجيين التنبؤ به ـ أنّ الإدارة الحالية لا تربطُ حفظَ المصالح باعتباراتٍ أُخرى أياً كانت كالاستقرار وغيره. وهذا الرأي في التوجه الجديد هو رأي غراهام فوللر، نائب رئيس وكالة المخابرات المركزية الأميركية سابقاً.

بيد أنَّ الأمر الآخَرَ والأهمَّ لاتصاله بموضوع هذه المُداخلة مباشرةً؛ فهو الفصلُ لدى سائر الدارسين والاستراتيجيين بين العقائد والأُطروحات الثقافية الشاملة من جهة، والسياسات من جهةٍ ثانية. فمجيء رونالد ريغن للسلطة عنى صعوداً لليمين الجديد الديني والثقافي والسياسي؛ لكنّ أحداً ما ربط السياسات العملية لإدارته أو إدارة بوش الأب بجيري فولويل أو روبرتسون وسائر أقطاب اليمين الديني والثقافي، بسبب الفكرة السائدة القائلة بأنّ السياسات تخضع في النهاية لاعتباراتٍ براغماتية وعملية تُعدِّلُ أو تخفّف كثيراً من النزعات العَقَدية الكامنة وراءها. وقد اختلف الأمرُ من هذه الناحية أيضاً في عهد إدارة بوش الابن. فاليمين الديني والثقافي أو العقائدي هو في الإدارة، أي في السلطة الآن، وليس فقط وراءها أو يمارسُ ضغوطاً عليها تختلف تأثيراتُها من حالةٍ لحالة. وهذا الرأي هو رأي بول كروغمان، أستاذ الاقتصاد السياسي المعروف، في عدة مقالاتٍ له، آخِرها في (نيويورك تايمز، 24/ 4/ 2002). يقول كروغمان إنّ في أميركا وأوروبا على حدٍ سواء فئات غاضبة ليس لأسبابٍ اقتصادية؛ بل لاعتباراتٍ ثقافيةٍ وأخلاقية تتصل بصورتِها عن العالم

الأليف والمثالي، التي تعتبر أنه كان سائداً حتى منتصف القرن العشرين في الغرب كلّه. وهناك مشتركاتٌ بين هذه الفئات الغاضبة في أوروبا وأميركا في صورتِها عن العالم التقليدي، وصورتها عن العالم الحالي الفاسد، وطرائق إصلاحه. والمشترك الآخَر أنها أقلياتٌ ليست منظّمةً بالطرائق الحزبية المتعارَف عليها؛ لكنّ بينها تناغُماً عميقاً وسط الأخطار التي تعتقد أنها تتهدَّدُ عالَمَها، والتي أوشكت أن تسيطر عليه وتُلْغِيَهُ كلياً. لكنّ الفارق الرئيسيَّ بين اليمين الأوروبي مثل Le Pen وهايدر والأميركي أنّ الأول الأوروبي هو خارج السياق العامّ، ولن يستطيع الوصول للسلطة مهما جَمَعَ من ناخبين. أما اليمين الأميركيُّ فقد صار جزءًا من الـ Main Stream أو التيار الرئيسي وهو الآن في السلطة. وأودُّ أن أضيفَ هنا إلى كلام كروغمان فارقاً آخَرَ بين اليمينين. ففي اليمين الأميركي هناك أصوليةٌ دينيةٌ إنجيليةٌ قوية؛ بينما تغلب الاعتباراتُ الثقافية في اليمين الأوروبي.

هناك رأيان إذن في الخطاب والممارسات الأميركية الحالية في منطقتنا وفي العالم. **الرأي الأول** يقول إنه خطابُ اليمين وممارساتُهُ منذ أواسط الثمانينات. **والرأي الآخر** يقول إنه كان جزءًا من السلطة فعلاً منذ أيام ريغن؛ لكنه الآن وبعد أحداث 11 أيلول/ سبتمبر يملك الجزءَ الرئيسيَّ من القرار تُجاه منطقتنا على الأقلّ.

لكن أياً يكن تاريخُ وصوله أو مشاركته في صُنع القرار تُجاه العالمين العربي والإسلامي؛ سأُحاولُ بإيجاز قراءة وقائع الخطاب بعد 11 أيلول/ سبتمبر تبعاً لوروده في وسائل الإعلام، والاستشهادات، والجدالات. بعد 11 أيلول/ سبتمبر تتكرر عند الحديث عن الإسلام والعرب عدة أسماء مع ذكر أطروحاتها وهي بالتحديد: هنتنغتون وبرنارد لويس وغلنر وبدرجةٍ أقلّ جوديث ميللر وبسام طيبي وفؤاد عجمي ومارتن كريمر ودانييل بايبس وستيفن أيمرسون وباري روبن. والمُلاحَظُ أنه فيما عدا برنارد لويس ومارتن كريمر ـ وهما مستشرقان بالمعنى المتعارَف عليه للاستشراق ـ؛ فإنَّ الآخرين (باستثناء غلنر) هم من أساتذة دراسات الشرق الأوسط، أو العلوم السياسية. أمّا غلنر (الذي توفي قبل سنتين) فهو أنتروبولوجيٌّ مشهورٌ له دراساتٌ عن مصر والمغرب

وطبائع الإسلام والشرق الأوسط. ووجهةُ نظرِه أنّ الإسلامَ يملك جوهراً ثابتاً تتوالى عليه الدهور فيتغير المظهرُ دون الجوهر. ومعنى ذلك أنّ الأصوليةَ أصيلةٌ فيه؛ وفي ظروف الأزمات تعودُ للظهور والسواد باعتبارها الجزءَ الأصيلَ من ماهيته. بيد أنّ برنارد لويس هو الذي يتكرر ظهورُهُ أكثر في وسائل الإعلام، كما أنّ آراءَهُ أكثر وروداً في سائر المناسبات؛ بما في ذلك كتابات هنتنغتون (قارن بالذات كتاب لويس الأخير الصادر عام 2001 بعنوان: What Went Wrong?). ومقاربتُهُ للإسلام بعكس مقاربة غلنر من الناحية المنهجية. فهو يتبع المنهج التاريخاني المعروف عن الاستشراق التقليدي. بيد أنه ينتهي لنفس النتيجة. فقد تكونت للإسلام عبر تاريخه آلياتٌ وميكانيزماتٌ صارت معروفة. وقد سادت إبّان حِقَب المجد والقوة. ولذلك فإنّ المسلمين ما استطاعوا دخول الحداثة لأنها عنت بالنسبة لهم استتباعاً للغرب؛ ومن هنا حالةُ الخيبة والعداء الشديد، التي أحسَنَ مصطفى كمال أتاتورك التخلص منها بالتخلص من الإسلام كُلِّه. ولذلك فإنّ الأصولية الإسلامية الحالية المُعادية للغرب وللولايات المتحدة بالذات هي جزءٌ من حالة الغضب والخيبة والاستعصاء على تقبُّل قيم الحداثة والديمقراطية. وعلى برنارد لويس اعتمد هنتنغتون في رؤيته للإسلام، باعتباره المُواجه الرئيسيَّ اليومَ للحضارة الغربية.

بعد هؤلاء الثلاثة يأتي السبعة الآخرون الذين ذكرتُهم. وأولئك يتراوحون في تعليل الخصومة العربية والإسلامية مع أميركا بين لويس وغلنر، ويزاوجون بينهما أحياناً في التعليل. ولهؤلاء جميعاً وغيرهم كثير، تاريخٌ مع دراسة العرب والمسلمين قبل 11 أيلول/ سبتمبر (أنظر مثلاً دراسات وانسبورو وكوك وكرون ونيوبي - وبايبس وسافاير، عن القرآن والرسول والإسلام الأول، والسياسات العربية المعادية لإسرائيل)؛ لكنهم صاروا مراجعَ معتمدةً بعدها. ولا يعني هذا أنه ليس هناك آخرون ممن يحاولون تعديلَ الصورة بعض الشيء. والتعديليون أو المعتدلون هم الذين هاجمهم مارتن كريمر في كتيِّبٍ صدر مطلع العام 2002 بعنوان: «برجٌ عاجيٌّ على رمال: فشل الدراسات الشرق أوسطية في أميركا». وقد ذكر في ذلك الكتيِّب الإداني كلاً من ريتشارد بوليت (من جامعة كولومبيا) وأسبوزيتو (من جامعة جورجتاون)، وإدوار سعيد

(من كولومبيا أيضاً). بيد أنّ الخطَّ الذي يتّبعُهُ الموضوعيون والمعتدلون أمثال بوليت وأسبوزيتو وكارين أرمستورونغ بعد 11 أيلول/سبتمبر تعدَّل بعضَ الشيء أيضاً. كانوا يقولون إنّ الإسلامَ دينٌ عالميٌّ عظيم، وحضارة كبرى. أما الآن فيقولون إنّ الإسلام ممتاز؛ لكنّ المسلمين قسمان: معتدلون ومتطرفون. وقد اختطف المتطرفون الإسلامَ، وعلى المعتدلين استعادتُه. وهذا الخطّ أو هذه الفكرة هي التي عبَّر عنها المفكرون الأميركيون الستون في رسالتهم إلى المسلمين في 12 شباط/فبراير 2002 عندما دعوهم كأصدقاء لمشاركتهم في الحرب على المتطرفين المسلمين، إنقاذاً للإسلام، ولأنفسهم، وللقيم الحضارية والإنسانية.

## ثانياً: الخطاب الإسلامي القديم والجديد

على مشارف النصف الثاني من القرن العشرين، كانت ثلاثة تياراتٍ تشغل فضاءَ التفكير في البلاد العربية على الخصوص، بعد أن نضجت وتمايزت خلال العقود الخمسة الأولى من القرن المنقضي. تيار التقليد الإسلامي، إسلام المذاهب التاريخية، والطُرُق الصوفية، والتجربة العريقة والمتفاوتة مع الدولة أو الدول السلطانية والوطنية. وتيار الإصلاح والتجديد الذي حمل مشروعاً للتغيير والتقدم باستلهام روح الإسلام، والتطلع للنموذج الغربي. وتيار الإحياء الإسلامي الطهوري، الذي حكمته إشكاليةُ حفظ الهوية وتطهيرها من خُرافية التقاليد، ورجْس الغرب. وعلى الرغم من اختلاف النموذج المرجعي، والأهداف بين الإصلاحيين والإحيائيين؛ فقد اشتركوا في الهجوم على التقليد الذي اعتبروه متخلفاً وأسطورياً ومُمالئاً للسلطات على أنواعها. ومع نشوب الحرب الباردة العربية ـ حسب تعبير مالكولم كير ـ على هامش الحرب الباردة بين الجبارين ازدادت راديكالية التنويريين والإحيائيين على حدٍ سواء، فتصادم الفريقان على أرض التقليد الذي تضاءلت قُدُراتُهُ الثقافية وما وجدتْ نُخَبُهُ غير السلطات ملجأً؛ في حين تحطَّم الإصلاحيون لانفجار التنوير يساراً أو يميناً. وما بقي في الميدان، وفي عيون الجمهور وبعض أطراف الحرب الباردة غير الإحيائيين، الذين تعملقت في أدبياتهم

الخصوصياتُ العقائدية والثقافية الصِداميةُ، الجاذبة لفئاتٍ من الشباب من جهة، والمُعينة على التوظيف والاستنصار والتحشيد من جانبٍ آخر.

خاض الإحيائيون الإسلاميون الحربَ الباردةَ بخلفيةٍ ثقافيةٍ تعتمد القطائع والولاء والبَراءَ والخصوصيات المؤوَّلة تأويلاً تنابُذياً. وما بدا ضعفُ تلك الأطروحات آنذاك لأنّ الحربَ الباردةَ كانتَ حاميةً وغلبت فيها قعقعة السلاح التي تتطلب روحاً نضالياً، وليس أفقاً ثقافياً أو سياسياً مفتوحاً. لكنّ الحربَ كانت محسومةَ النتائج. فحلفاؤهم في الصراع الداخلي في بلدان الوطن العربي، كانوا أعداءَهم في المجال العالمي، وفي الصراع الثقافي.

.. وفاجأهُمُ الغربُ بعد انتهاء الحرب الباردة بالعداء السياسي والثقافي فترددوا بين القول بحوارية الإسلام أو الحضارة الإسلامية، ونضالية أو جهادية المسلمين. وما كان يمكن للحوار الحضاري أن يسود أياً يكن الرأي في صحة مفهومه؛ إذ إنّ الإحيائيين كانوا يملكون ميراثاً من العداء للغرب والتغريب والغزو الثقافي يمتد على مساحة أكثر من خمسين عاماً. ثم حسم الأميركيون أمرهم حوالي العام 1995 بالاتجاه لمناضلتهم، فتوقف أكثرُ الحديث عن حوارية الإسلام في مواجهة صدام الحضارات، ليقول الفريقُ الأكثر راديكاليةً من بينهم بالجبهة العالمية ضد اليهود والصليبيين ثم بالفسطاطين.

## ثالثاً: الأصول والنتائج

يقول الأنثروبولوجي الأميركي D. Redfield في كتابه World View الصادر عام 1972: إنّ الدارسين الأميركيين سواءٌ أكانوا من المؤرخين أو من أساتذة العلوم السياسية يميلون لتعليل الظواهر تعليلاً ثقافياً. وهو يُرجِعُ ذلك إلى الأصول الدينية والإثنية والذهنية للرواد الأوائل، والارتباط البالغ التعقيد بالدولة الأميركية الأولى من جهة، أي التنظيم السياسي الفضفاض، وعلاقة الدولة وجماعاتها بالآخَر أو الآخرين. فقد ظلَّ التمايُزُ ثقافياً حتى الحرب الأهلية. وعندما قويت الدولةُ الفيدرالية بعد تلك الحرب، حملت معها تلك الموروثات الثقافية باعتبارها رموزاً وثوابت في رؤيتها الاستراتيجية للخارج

الصديق والعدوّ.

كتب ردفيلد دراستَهُ هذه، في ظلّ حرب فيتنام. وقد تعرضت وقتَها لانتقاداتٍ من عدة جهات. فكان هناك مَنْ قال إنّ مفتاح فهم علاقة الإمبراطوريات بالخارج هو الدولةُ نفسُها، أي البنيةُ السياسية، وليس الثقافة؛ في عصور ما قبل عصر القوميات. وهي تميلُ إلى استلحاق الخارج أو استيعابه، بينما تحوَّلت الدولةُ في عصر القوميات إلى نابذٍ وطاردٍ أو مهمِّشٍ وفي الداخل والخارج. وحسب وجهة النظر هذه؛ فإنّ الدولة القومية الأميركية بعد الحرب العالمية الثانية احتفظت ببعض السمات الإمبراطورية في مجال السعي لتوحيد السوق، والهيمنة السياسية؛ بينما اتخذت سِماتٍ قوميةً ذات طبيعة ثقافية إلى حدٍ ما في مجالات الاندماج الداخلي، وأنماط العيش، والتفكير.

لكن، أياً تكن صحةُ مقاربة ردفيلد أو معقولية توجهات نقّادها؛ فإنّ الذي يمكن قولُهُ أنّ أطروحتي فوكوياما عن «نهاية التاريخ»، وهنتنغتون عن «صراع الحضارات» أو صدامها، هما أطروحتان ذواتا تأصيلٍ ثقافي؛ وإن تكن أهدافُهُما سياسةً واستراتيجية. بالنسبة لهما كانت الحربُ الباردةُ تجربةً هائلةَ الآثار. فانتصار الولايات المتحدة في الحرب الباردة ما غيَّر العالَم وحسب؛ بل غيَّر الولايات المتحدة والغربَ أيضاً. فوكوياما ذو الأصول الأسيوية، رأى أنّ انتهاء الحرب الباردة، يعني اتجاهاً غلاَّباً للتوحُّد على المستوى العالَمي، وفي ظلّ القيم الليبرالية ذات النزعة الإنسانية الشاسعة. أمّا صمويل هنتنغتون، اليمينيُّ الوُسبي، فقد رأى في الصراع مع الاتحاد السوفياتي، صراعاً داخل الثقافة الغربية بمعنىً من المعاني؛ ولذلك اتخذ سِماتٍ سياسيةً واقتصاديةً وأيديولوجية وعسكرية. أمّا الآن؛ وقد انتهى الصراع الغربي/الغربي؛ فإنّ النزاعات تعودُ لطبيعتِها الأصلية بما هي صراعاتٌ بين مجالاتٍ حضارية أو بين حضاراتٍ وثقافات. لكنه بعد هذه المقدمة الثقافوية عاد لاقتراح سياساتٍ استراتيجيةٍ إذا صحَّ التعبير، حسب قُرب الثقافات الأُخرى أو بُعدها مما اعتبره ثقافةً غربية ـ وهنا رأى أنّ هناك تحديين ثقافيين استراتيجيين للغرب: المتَحد الثقافي أو الحضاري البوذي/الكونفوشيوسي، والمتحد الثقافي الإسلامي. وقد

رجَّح إمكانَ التلاؤم أو المُسالمة مع المتَحد الأول، والتصارُع أو الصِدام مع الثاني؛ الذي رأى أنه يملك تخوماً دموية.

وهنا هبّت العاصفةُ التي لم تهدأ بعد، لدى المسلمين، والعرب على الخصوص ـ والذين كانوا يخرجون لتوّهم من تحت رمال عاصفة الصحراء، ووطأة دماء أطفال الحجارة، ليدخلوا في مفاوضات مدريد، والحروب الأهلية وغير الأهلية في الجزائر وأفغانستان والبوسنة والشيشان وكوسوفو.

حلفُ الأطلسي الذي انتصر في الحرب الباردة، اعتبر يمينيوهُ الانتصارَ ثقافياً وحضارياً إضافةً للمكاسب السياسية والاقتصادية.

والعربُ المجرَّدون من كلّ شيءٍ رأوا أنّ عليهم خوضَ المعركة الفاصلة في الثقافة والدين بعد أن تجاوز العدوانُ عليهم كلَّ حد. كانت الهجمة في الحقيقة عسكريةً وسياسيةً واقتصاديةً، لكنهم اندفعوا للردّ ثقافياً للعجز في المجالات الأخرى، ولأنهم اعتبروا أنهم أقوى هنا منهم هناك وهنالك؛ بالإضافة إلى أنّ المساس بالإسلام كان مساساً بالرموز، بما في ذلك من استثارةٍ للحساسيات.



## رابعاً: أي أفق؟

بعد الحادي عشر من سبتمبر ازدادت إذن المقارباتُ السلبية للعرب والإسلام من جانب النُخَب الثقافية والسياسية الأميركية؛ ومن منطلقاتٍ ثقافية. واستخدم الاستشراق التاريخاني والأنثروبولوجي، واللذان سادا في العقود الثلاثة الأخيرة، بكثافة. والأسماء والأُطروحات ليست جديدةً؛ بيد أنّ الجديدَ فيها ثلاثة أمور: استخدام السياسيين والاستراتيجيين للاستشراق الجديد هذا كما فعل هنتنغتون من قبل ـ وشيوع الأُطروحات الأصالية في وسائل الإعلام ـ وتبني بعض تلك الأفكار من جانب الإدارة الأميركية في خطابها أو خطاباتها للعرب والمسلمين.

والواقع أنّ الوقائع الجديدة للخطاب والممارسة كما بدت في الموقف الأميركي من الهجمة الإسرائيلية الأخيرة، لم تشغل السياسيين والمثقفين العرب وحسب؛ بل شغلت مثقفين ومتخصصين أوروبيين أيضاً. ففي ندوةٍ

بالمعهد الألماني للأبحاث الشرقية ببيروت، منتصف شهر آذار/ مارس 2002، شارك فيها رؤساءُ معاهدَ بحثيةٍ غربيةٍ في البلاد العربية طُرح السؤالُ التالي: كيف يمكنُ للباحثين الغربيين، وللمؤسَّسات العلمية الغربية، الإسهامُ في حوار الثقافات، أو في التواصُل بين الغرب والإسلام، وإحلال نوعٍ من الهدوء وإعادة النظر بدلاً من الصراع؟ وتباينت وجهاتُ النظر في جدوى السؤال، ثم في ملاءمته. والواقعُ أنّ سؤالَ الحوار هو مثل سؤال الصراع بين الثقافات والحضارات. فالثقافاتُ لا تتحاورُ ولا تتصارعُ؛ وإنما يتصارعُ الأفراد أو يتحاورون، وتتصارع الدولُ أو تتواصل. إنّ الثقافات ليست عناصرَ فاعلةً في الأحداث، وإنما تحضُرُ وتؤثّر وتتأثّر في المَدَيات الطويلة. نستطيعُ أن ندرُس العلاقات بين الحضارات الصينية والأوروبية والإسلامية في العصور الوسطى مَثَلاً فنصل إلى ترجيح طابعٍ لها خلال حقبة معينة؛ أمّا أن نبحث في هذا الحدث أو ذاك عن العنصر الثقافي؛ فيبدو أمراً عسيراً أو مستعصياً. فالمشكلات بيننا وبين الولايات المتحدة مَثَلاً هي مُشكلاتٌ سياسيةٌ واقتصاديةٌ واستراتيجية، وليست مشكلاتٍ ثقافية أو دينية. وأسامة بن لادن نفسه الذي تحدَّث عن الجبهة العالمية، وعن الفسطاطين للإيمان والكفر؛ عاد فذكر سببين لهجومه على الولايات المتحدة، كلاهما سياسي: العدوان على الشعب الفلسطيني، وعدم جدوى اللجوء للمؤسسات الدولية.

وإذا كان هنتنغتون، المنتمي إلى اليمين الجديد الصراعي، يتحدث عن صدام حضاري، استناداً إلى كتابات برنارد لويس وكريمر وغيرهما عن الإسلام؛ فإنّ هناك أميركيين كثيرين لا يرون الرأيَ نفسَه. أما نحن فإننا لا نستطيع القول بالصراعِ أو بالانفصال أو بالتجدد الذاتي اليوم؛ ذلك أنّ الثقافة الغربية هي ثقافةُ العالَم المُعاصر، والمشكلةُ معها مشكلةٌ مع العالَم والعصر، وخروجٌ من التاريخ ومن الحاضر. وهناك مشكلاتٌ كبيرةٌ وكثيرةٌ مع الأميركيين وغيرهم، لكنها مشكلاتٌ لا تُحلُّ إلاّ بالسياسة، ومن ضمن التحالفات والتوازُنات والمشاركة الجدية. والقولُ إنها مشكلاتٌ ثقافيةٌ يعني أنها ليست قابلةً للحلّ. كما يعني أنّ الثقافة الأقوى هي التي تسودُ وستظلُّ سائدة.

هناك من يقول إنه إذا كانت التعليلات الثقافية والخطابات الثقافية تعني

وجودَ أزمةٍ في الوعي أو في الواقع أو فيهما معاً؛ فأين هي الأزمة في الولايات المتحدة التي أفضَتْ إلى هذا الفهم الثقافوي للعلاقة بالعالم، وبالإسلام بالذات؟ وإذا سلّمنا بأنّ هناك أزمةً في الواقع والوعي في مجالنا الثقافي أفضت إلى هذه العقائدية السائدة؛ فهل يمكن مقارنتُها بالتأزم الأميركي المُدَّعى؟ وما هي سبُلُ الخروج؟

لا مجالَ للمقارنة فعلاً بين تأزم علتُهُ انتصاريةٌ ثائرةٌ لضربةٍ نزلت بها، ولعدم قدرتها على الاستمرار في السيطرة على العالَم إلاّ بالقوة المجرَّدة، وليس بالسياسة وبالمشروع المتقدم. بيد أنّ ذلك يحمّلنا مسؤوليةً مُضاعفةً ما دام المخرج الوحيد الممكن إنما هو في التواصل مع هذا العالَم، ومحاولة المشاركة فيه. هكذا يؤول الأمر إلى أنّ الأزمة أزمتنا نحن، لكن لا حلَّ لها إلاّ من ضمن السياق العالمي. **فالأمرُ الأولُ** لهذه الجهة أنّ المشكلات التي نُعاني منها مع النظام العالمي ليست خاصةً بنا أو بمجالنا الحضاري؛ بل إنّ العالَم كلَّهُ معنيٌّ وإنْ بدرجاتٍ متفاوتٍ بوقائع الانتصارية الأميركية ونتائجها على المستوى العالمي. فنحن لا نُعاني وحدنا من سطوة الولايات المتحدة بالبلدان وبالمؤسسات الدولية. ولذا لا أرى أساساً لفكرة المؤامرة علينا، ولا لفكرة انفرادنا أو تفردنا في هذا العالَم. وإذا تطورت لدينا الوسائل، كما كان عليه الأمر في الخمسينات والستينات من القرن العشرين؛ فيمكن أن تكونَ هناك تحالفاتٌ لحفظ المصالح المشتركة مع بلدان العالم الإسلامي وخارجَ العالَم الإسلامي. **والأمر الثاني** ضرورة البقاء على أرضية الشرعية الدولية ليس بسبب العجز عن سلوك سبيلٍ أُخرى وحسب؛ بل ولأنّ هذا البقاء ضمن القيم الإنسانية الكبرى يحفظُ علينا إنسانيتَنا، ويمكّننا من التأكيد على المشتركات وعلى وجود معيارية معيَّنة لا يستطيعُ أحدٌ مُنازعتَنا بشأنها. وإذا كانت القوة الأعظم لا تأبه لهذه المعايير الآن، فإنّ هناك آخرين يأبهون. كما أننا لن نتنهيَ اليومَ والمستقبلُ أمامنا. فلا صالحَ لنا في مقولة: نحن أو الآخرون، وإلاّ تصرفنا تصرُّفَ الأقليات اليائسة والانتحارية، ولا يستطيعُ ذلك مَنْ يرون لأنفسهم وأمتهم مستقبلاً في هذا العالم ومعه. **والأمرُ الثالث** أنّ النظام العالمي حتى مع القطب الأوحد ليس مقفلاً، بدليل قدرة شعوب شرق آسيا على

المشاركة في النظام الاقتصادي العالمي بقوةٍ وخلال ما لا يزيد على الثلاثة عقود. والقدرة على المشاركة هي التي أرغمت الأميركيين على الحديث عن الإنسان الأسيوي، والصيغة الأسيوية للنهوض والتقدم؛ وهذا وإن يكن النظام العالميُّ للهيمنة مختلفٌ عن العولمة والاقتصاد العالمي؛ كما هو معروف. فالعمالقة في الاقتصاد مثل اليابان وألمانيا وغيرهما ما يزالون صغاراً في النظام العالمي الذي تهيمن الولايات المتحدة عليه. والأمر الرابع الإصرار على التغيير والإصلاح على هذي التجارب العالمية في بناء الدول، وإدارة الصراع الاجتماعي والسياسي. فالظاهرة الإسلامية ذات الهوامش المتشدّدة، هي في أحد وجوهها، تعبيرٌ عن عجز الدولة الوطنية العربية عن الاستيعاب والتلاؤم، وخضوعها لأولويات في السياسة والاقتصاد لا تنمُّ عن وجود مشروع سياسي وثقافي عامّ. والأمر الخامس والأخير أنّ علينا واجباً نحن العاملين في المجال الثقافي لجهة استيعاب متغيرات العالَم وتمثُّلِها وبلورتها في أطروحات وفي الحدّ الأدنى في أسئلةٍ ملائمةٍ للنقاش والمعالجة. بيد أنّ الجانب المهمَّ الآخَر في عملِنا يتّصل بالقراءة الدقيقة والصحيحة لأزمتنا الدينية والثقافية: ماذا حدث للإجماعات، ووجوه التماسُك؟ وأين الأكثرية الآن؟ بل أين سلطة أو سلطات المراجعة والمرجعية؟ ثم أين يمكن البدءُ لاستعادة الروح الأكثري المنفتح؟ هل هو في النصاب السياسي المفقود؟ أم هو في نصاب الجماعة التي عرفها اجتماعُنا الكلاسيكي؟

كان المفكر العربي المعروف قسطنطين زريق يقول: مهمٌّ أن نؤمنَ بأنّ لنا حقاً أو حقوقاً؛ لكنه مهمٌّ أيضاً العملُ على استحقاق هذا الحقّ أو تلك الحقوق. لقد كانت أحداث الحادي عشر من سبتمبر ضربةً كبرى لنا أمامَ العالَم، وأمام أنفُسِنا. وقد حرَّكت صوراً نمطيةً كثيرة، كما حرَّكت لدينا أيضاً ردود فعلٍ نمطيةٍ إذا صحّ التعبير. بيد أنَّ التغيير ممكنٌ ومُتاحٌ رغم الحيرة والتردد والأسى وعدم وضوح الطريق:

فيا دارَها بالخَيف إنّ مزارَها قريبٌ، ولكنْ دون ذلك أهوالُ



# نقدُ النماذج الفكرية الأميركية للعلاقات الدولية*

ستانلي هوفمان

خلال الأعوام العشرة التي تلت نهاية الحرب الباردة وانقسام العالم قطبين؛ تركز اهتمام الاختصاصيين في شكل رئيسي على التفكك الجزئي لأسس الدول.

بعض هذه الدول المولودة نتيجة زوال الاستعمار، أثبتت أنها شبه دول فحسب، من دون مؤسسات متينة ولا تماسك ولا وعي قومي. إن نهاية القمع الشيوعي في الاتحاد السوفياتي السابق وفي يوغوسلافيا أثارت توترات عرقية عنيفة ومتوسعة. فطالبت أقليات مضطهدة - أو تعتبر نفسها كذلك، باستقلالها. وفي عددٍ من الدول على غرار العراق وأفغانستان وهايتي، شن الزعماء نوعاً من الحرب المفتوحة ضد رعاياهم. ومن هنا الأهمية التي اتخذتها مشكلة التدخلات الخارجية التي تنفذ باسم حقوق الإنسان، وعلى حساب مبادئ أخرى مقدسة كالسيادة وعدم التدخل.

خلال كل تلك المرحلة، كانت المشكلة تكمن في التناقض بين عالم التقسيم، والتقدم المثير للجدل الذي يحرزه الدمج الاقتصادي والثقافي والسياسي (جزئياً) الناتج من العولمة وسط مجتمع عالمي جديد ليست الدول فيه سوى إحدى مجموعات الأطراف. الجميع تلقى أحداث 11 أيلول/ سبتمبر 2001 كنوع من القطيعة مع الماضي، وكحلول عهد جديد. لكن يجب أن

---

(*) عن جريدة Le Monde بتاريخ 14/ 4/ 2002؛ وهي ملخص محاضرةٍ ألقاها الكاتب في نادي الصحافة الدولي، بباريس.

نفهم سبب ذلك. فالإرهاب لم يولد عام 2001، إلا أن أي قفزة كمية توازي تغييراً نوعياً.

أن يكون الإرهاب رابطاً دموياً يجمع العلاقات بين الدول والمجتمع العالمي: ليس هذا ما كنا نتوقعه أو نأمله. لقد فهمنا فجأةً أن عالماً يمكن فيه مليارات الأشخاص وآلاف الشركات والجماعات أن تكون أطرافاً، بالإضافة إلى الدول أو ضدها، قد يعني انعدام الاستقرار والضعف لجميع سكانه.

وها إننا، من جديد، لا نعرف تماماً أين نذهب، ولهذا السبب أود أن أعرض بسرعة الحال الراهنة كما أراها، وهي حالة محزنة للغاية. أين نحن الآن من حدث 11 أيلول/سبتمبر المفاجئ؟ ما هي الترسيمات الموجودة تحت تصرفنا لكي نحاول أن نفهم؟ أين الجزء التقليدي، أي المتعلق بمستوى ما بين الدول، من العلاقات الدولية؟ ما الذي يقدمه لنا المجتمع العالمي الذي شرع في البروز؟ ما هي المسائل الرئيسية التي يجب العمل على حلها، أو على الأقل تناولها بصراحة من جانب الاختصاصيين، وخصوصاً من جانب القادة، في المستقبل؟

ثمة نموذجان أثارا ضجةً كبيرةً في التسعينات: نموذج فرنسيس فوكوياما ـ أي فكرة نهاية التاريخ ـ لم يتخدمه الأحداث على الإطلاق. فما قد أعلنه في الواقع هذا النموذج هو نهاية الصراعات الأيديولوجية وانتصار الليبرالية السياسية والاقتصادية. لم يعد ثمة «ديانات علمانية» في حال نزاع طبعاً. لكن القوميات في حال جيدة، وقد استيقظت في شكل خاص القدرة المتفجرة للحروب الدينية في جزء من الإسلام. لقد تنبأ لنا فوكوياما بعالم لا تحركه قضايا كبيرة سوى قضية التطور المادي، أي بعالم ممل تالياً. وإلى جانب الاضطراب الذي يمكن أن يتسبب به غياب هذا التطور أو تباطؤه في عالم حيث لا تكف التعبئة الاجتماعية، مثلما سماها كارل دويتش، عن التوسع؛ فإن الرجال والنساء يستمرون في امتلاك طموحات تتجاوز بأشواط حدود الإنتاجية والاستهلاكية.

أما المرشد والمعلم الجامعي لفوكوياما، فقد قدم لنا نموذجاً سوداوياً مختلفاً للغاية عن العالم الرمادي الذي قدمه تلميذه السابق. إذ تنبأ صموئيل

هنتنغتون بأن العنف المعلن أو المضمر ينتج من فوضى النظام الدولي ويساهم في استمرارها. إلا أن مفهومه عما يصنع حضارة ما ليس واضحاً. فعلى صعيد الديانات مثلاً لا يأخذ في الاعتبار بما فيه الكفاية النزاعات القائمة داخل كل منها. وهو ينزع إلى منح أهمية مبالغ فيها، في العالم المعاصر، للدين في سلوك الشعوب، وخصوصاً في سلوك النخب، العلمانية والغربية غالباً. أما الرابط بين الحضارة والسياسة الخارجية للدول التي تشكل جزءاً منها، فليس موضحاً على الإطلاق في نظريته. إلا أن الأمر آل به شيئاً فشيئاً إلى الاعتراف بهذا الرابط، وشرح أن الأحداث الأخيرة التي فسرها كثيرون كما لو أنها تأكيد لنظريته (باستثناء أن الحاصل ليس «الغرب ضد البقية» بل الإسلام ضد المسيحيين واليهود)، لا تثبت دقة هذه، من حيث إنها تلقي الضوء على الانشقاقات داخل الحضارة الإسلامية.

فلنعد إذاً إلى نموذجين حظيا بشهرة أقل. إذ ثمة ما يمكن تسميته الأرثوذكسية الواقعية أو الواقعية الجديدة: لكن لا جديد في ذلك منذ تيوسيديدس ومكيافيللي. إن العلاقات الدولية هي مجال تواجه الدول. والمجال الذي تقرر فيه قوة الدول العسكرية والاقتصادية مصيرها، وحيث الاعتماد المتبادل ومؤسساته هي ظواهر ثانوية وهشة، وحيث أهداف الأطراف تحدد وفق الأخطار التي تهدد استمراريتها أو أمنها ووفق جغرافيتها.

تبعاً لذلك، من الضروري أن تعرف تلك الأطراف كيفية التمييز بين المهم ـ أي الأخطار التي يشكلها خصومها الرئيسيون ـ والثانوية أو السخيفة (حيث نجد، كما لو بالمصادفة، كل، أو شبه كل، ما هو «محض مثالي» أو إنساني أو دولي). ونميز هنا العالم الذي وصفه كل من هنري كيسينجر وكينيث والتز. لكن يصعب ويا للأسف على هذا النموذج القديم أن يستوعب التغيير: أي العولمة وتأثيراتها، والأدوار الجديدة التي تؤديها أطراف غير دولية، وضرورات التعاون والتجديد التي تخلقها خصوصاً الظاهرة الموضوعية لانتشار أسلحة الدمار الشامل، والظاهرة الذاتية لما كان يسميه أستاذي في علم الاجتماع التاريخي ريمون أرون، بذرة ضمير شمولي. يبقى أخيراً النموذج الحديث للعولمة الظافرة، التي تنقص من أهمية الحدود وتمحوها

بفضل وسائل التواصل وتبادل المعلومات الجديدة.

في عالم كهذا، ليس ثمة أمام الدول المنغلقة سوى أن تختار بين التقهقر (واستياء مواطنيها المتعطشين إلى التطور) وقبول دور محجم، غالباً ما يكون دور الحماية الاجتماعية من هذا الاستياء ودور الحماية الحسية من الاعتداء الخارجي أو من الحرب الأهلية، إلى جانب دور الحفاظ على الهوية القومية. إنّ نبيَّ هذه الملحمة التي لا بطل لها ما هو إلا صحافي «النيويورك تايمز» توماس فريدمان. فهو يقيم مواجهةً ما بين الحواجز والانفتاح، وبين الاندثار والحداثة، وبين المراقبة والسوق. وهو يرى في العولمة «ضوء الفجر» و«قميص المجانين الذهبي» الذي سيسمح لذلك الضوء بالتغلغل داخل السجون الممثلة بالدول التي ما زالت في طور المقاومة، والذي سيجعل المعادين في القطاعين العام والخاص يفهمون أن منطق العولمة هو في آن واحد منطق السلام (بما أن الحرب قد تعيق العولمة، وتالياً التطور) ومنطق الديموقراطية، لأن التكنولوجيات الجديدة تساهم في زيادة الاستقلالية وحس المبادرة الفردية. لكن من المستحسن أن نحذر الحتميات بكل أشكالها، وفكرة أن كل الأشياء الحسنة تحصل دفعة واحدة.

فلننطلق إذاً، لا من النماذج، بل من الوقائع، ولنبدأ بالأمور الأكثر تقليدية في العلاقات الدولية. هنا تخطر لنا أربع ملاحظات: **في الدرجة الأولى**، أن التنافسات بين القوى العظمى، وقدرة القوى الصغرى على استغلالها وتأجيج نيرانها لم تخب بالطبع، لكن حيازة الأسلحة النووية دفع الدول التي تملكها إلى اعتماد شيء من الحذر، أقله حتى الآن. إننا نعيش في عالم شديد الخطورة، فإلى جانب الخلافات شبه اللاهوتية حول الاستراتيجيا النووية، أدى الردع «الوجودي»، بحسب عبارة ماك جورج بوندي - أي خطر الدمار الذي تشكله حيازة تهدئة أجواء اللعبة، وجعل من تلك الأسلحة الملجأ الأخير.

**في الدرجة الثانية**، امتد ميدان الخلافات والمواجهات بين الدول إلى الحالات الكثيرة من النزاعات الداخلية في الدول (يوغوسلافيا، العراق، أفريقيا، سري لانكا، إلخ...)، مع أثر إضافي، متناقض ومنطقي في آن

واحد، هو دفع دول خارجية لا علاقة لها بتلك المآسي إلى التدخل، أولاً للحؤول دون تحولها كارثة إقليمية في حال تجاهلها (رواندا، الكونغو)، وإلى السعي ثانياً، بدعم من الأمم المتحدة أو من منظمات أخرى إقليمية، إلى إعادة بناء دول مستقرة (ومتعددة العرق عند الإمكان) لمنع حصول انقسامات لانهائية.

**في الدرجة الثالثة**، إن ما يحدد سياسات الدول لا ينحصر بالعوامل الجيو سياسية التي يدأب الواقعيون على الحديث عنها، بل يشمل كذلك عوامل داخلية، حتى في الدول التي لا تتمتع بنظام حكم ديموقراطي: على غرار النزعات المعادية للأجانب من النوع العلماني أو الديني، والتكاتفات العرقية بين قوميات متعددة، إلخ... مما يجعل عملية اتخاذ القرارات أكثر تعقيداً وأقل قابلية للتوقع، خصوصاً حين يجب أن نأخذ في الاعتبار التشابك المتكرر للمؤسسات الدولية التي تساهم في اتخاذ القرار (كما هي الحال في الولايات المتحدة).

**أخيراً**، غالباً ما لا تُمنح أهمية كبيرة للقادة وفلسفتهم وشخصيتهم في دراسة العلاقات الدولية. وعلى هذا المستوى، اقترب الواقعيون الكلاسيكيون، بدءًا من تيوسيديدس وصولاً إلى كيسينجر من الواقع أكثر من اقتراب الواقعيين الجدد. هكذا يمكننا أن نصوغ كخاتمة مؤقتة فكرة تقوم على أن العالم «الكلاسيكي» ـ أي عالم مورغنتاو وآرون حديثاً ـ لا يزال حياً في عالم الدول هذا، لكن حدوده غير واضحة، كما أنه يقدم خيارات صعبة.

فلننتقل إلى العالم الذي أطلق عليه بنجامين باربر لقب «عالم الماك» (بالإشارة إلى ماك دونالد). إن عالم العولمة لا يشبه على الإطلاق العالم الذي يمجده فريدمان. لنتبع المنهج الأوروبي السليم، ولنبدأ بتمييز بعض الاختلافات: **يجب أن نميز ثلاثة أشكال من العولمة، ولكل شكل مشكلاته الخاصة.**

ثمة **أولاً** العولمة الاقتصادية، الناتجة من الثورات التكنولوجية والمعلوماتية، ومن الاستثمارات في الخارج، ومن عمل الشركات المتعددة الجنسيات. وعلى هذا المستوى، الأطراف الأساسية هي هذه الشركات،

والمستثمرون والمصارف والخدمات الخاصة، بالإضافة إلى الدول والمنظمات الدولية العامة والخاصة الموضوعة في خدمة العولمة الاقتصادية. إنها الشكل الراهن للرأسمالية الذي تنبأ به، وكتب عنه، كل من ماركس وإنغلز.

إن هذه العولمة تطرح معضلة رئيسية في وجه الدول: أيهما أهم، الفاعلية أم الإنصاف؟ صحيح أن تخصص الشركات وتكاملها يسمحان بزيادة الثراء بالمعنى التراكمي، لكن منطق الرأسمالية الصرفة لا يخدم العدالة الاجتماعية، إلى حد أنه ثمة ثلاثة عوالم داخل الاقتصاد العالمي وداخل عدد لا بأس به من الدول: قطاع متطور، وقطاع متخلف، وقطاع متروك على حدة، لأنه لا يجذب أصحاب المشاريع والممولين الرأسماليين. إن العولمة الاقتصادية هي من أعظم أدوات إحلال انعدام المساواة بين الدول وداخل الدولة نفسها، كما أن التنافسية على المستوى العالمي تحد من قدرة الدولة على تخفيف تأثيراتها.

من ثم هناك العولمة الثقافية، الناتجة من الثورة التكنولوجية ومن العولمة الاقتصادية اللتين تسهلان تدفق المنتجات الثقافية. والمسألة الجوهرية المطروحة على هذا المستوى هي مسألة فرض التماثل (أو الأمركة). ففي الواقع، ثمة في آن واحد «خيبة من العالم» نتيجة هذا التماثل، ورد فعل معاكس يتخذ شكل إحياء الثقافات واللغات المحلية، ولكن أيضاً شكل هجوم على الثقافة الغربية التي تعتبر متعجرفةً وحاملةً لأيديولوجيا ولقيم علمانية وثوروية تستخدمها الولايات المتحدة لترسيخ هيمنتها.

وثمة أخيراً العولمة السياسية، وهي ثمرة العولمتين السابقتين. وهي تتخذ شكلين: شكل التفوق الأميركي، وشكل المؤسسات السياسية (المنظمات الدولية والإقليمية) والشبكات الكونية (بين وزراء وموظفين رسميين من بلدان مختلفة، متخصصين في مجال محدد على غرار الشرطة والهجرة والعدل) والمؤسسات الخاصة على غرار المنظمات التي ليست حكومية ولا محلية صرفة.

إن المشكلات الرئيسية على هذا المستوى هي حاجة عدد كبير من تلك الأجهزة إلى اعتماد الديموقراطية وضعف نفوذها (من حيث مداه وسلطاته) من

جهة، والشكوك التي تحوم من جهة أخرى حول هيمنة الولايات المتحدة بسبب المقاومة التي تثيرها في الخارج والتأرجح الأميركي بين السيطرة والانسحاب.

من الصعب أن ننكر فوائد العولمة. لكن تفاؤل فريدمان، لأسباب عديدة، يرتكز على قواعد في غاية الهشاشة:

1) لا يصح أن نقول إن العولمة أمر لا مفر منه أو لا يمكن مقاومته. فهي إلى حد بعيد عملية بناء، واختراع أميركي يعود إلى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وإن أي أزمة اقتصادية عميقة وطويلة الأمد قد تعانيها الولايات المتحدة قد تنعكس على العولمة بتأثيرات كارثية بقدر ركود العالم عام 1929.

2) لا تزال العولمة محدودة. لأن الدول لا تزال تنتج من جهتها أنظمة مختلفة للغاية في ما بينها في مجالات لا تحصى، أي أننا بعيدون عن اكتمال عملية دمج الأسواق والخدمات وعوامل الإنتاج.

3) في الوقت الراهن، ليس ثمة غير مخطط تمهيدي لمجتمع مدني متعدد القومية: فعدد كبير من المنظمات غير الحكومية لا تمثل سوى نسبة ضئيلة من نشاطات الدول الأعضاء وسكانها، وهي ذات حضور أبرز في شكل خاص في البلدان المتطورة أو في تلك التي تضم غالبية «عصرية» من الناس، وفي البلدان حيث رقابة الدول ليست ثقيلة الوطأة. وغالباً ما تكون استقلالية هذه المنظمات بإزاء الحكومات ضعيفة أو وهمية.

4) إن التحرر الفردي العزيز على قلب فريدمان ليس كافياً (أو أنه لا يؤدي بهذه السرعة) لإحلال الديموقراطية في أنظمة الدول (أنظر الصين)، كما أنها لا تمنع المؤسسات العامة الرئيسية على غرار صندوق النقد الدولي والبنك الدولي أو منظمة التجارة العالمية من العمل في شكل غير شفاف، ومن اتخاذ تدابير اعتباطية وغير عادلة أحياناً.

5) إن الفكرة الجذابة القائمة على أن إلغاء الحواجز يؤدي إلى تحسين الوضع البشري مريبة لسببين: **الأول** هو أنه يجب عدم الخلط بين معنيين

للعولمة. إذ ثمة العولمة بصفتها مجموعة تقنيات (كاسيتات، إنترنت، سبل تواصل فورية) موضوعة تحت تصرف الدول أو القوى الخاصة، التي تضعها بدورها، لا في خدمة الإنسانية، بل في خدمة مصالح فردية للغاية أو أيديولوجيات قتالية دينية أو سياسية، أما العولمة بصفتها يوتوبيا ناشطة، فمسألة مختلفة تماماً. إنها وليدة الأنوار، ورؤية علمية وعلمانية ومعقلنة وشمولية. وهذه رؤية تُنتج متمردين وغير راضين، وذلك لأسباب كثيرة، منها البؤس والظلم والذل والتوق إلى الأفضل وما هو أكثر من مستوى عيش مرتفع، إلخ...

أما السبب الثاني الكامن وراء الشكوك المحيطة بفكرة إلغاء الحواجز فهو الآتي: إن التعاون الدولي وما بين القوميات ضروري للحؤول دون أن يؤدي انعدام المساواة والأزمات القطاعية الناتجة من دينامية الأسواق وضعف دور الحماية لدى الدول وعجز عدد كبير من هذه على تدبير أمورها بنفسها، إلى تدمير البناء العولمي. هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فإن اتخاذ التدابير الضرورية يستلزم من جانب عدد كبير من الدول ومن الأطراف الخاصة الثرية والناشطة، إما تصوراً غيرياً لا ينتمي إلى جوهر العلاقات الدولية، وإما تصوراً سخياً، إلى حد لافت، للمصالح على المدى الطويل.

ليس الإرهاب العالمي محض امتداد للحرب بين الدول إلى أطراف غير دولية. بل هو تخريب لها، من حيث إنه يهزأ بالحدود والبزّات والسيادة. ومن حيث إنه يدفع ضحاياه إلى اتخاذ تدابير ضده وضد المدافعين عنه، وهي تدابير تنتهك، باسم الدفاع المشروع عن النفس، سيادة الدول المتهمة بتشجيع الإرهاب. ولكي نعود إلى نقطة أثرناها آنفاً: إن ما دفع الولايات المتحدة إلى غزو أفغانستان، ليس اللائحة الشائنة لانتهاكات حقوق الإنسان وحقوق المرأة التي ارتكبها أعضاء «طالبان»، بل دعم نظام «طالبان» لابن لادن.

إن المستفيدين من الكفاح ضد الإرهاب هي الدول التي فقدت الكثير من سيادتها والتي ستصبح قادرة على مضاعفة المراقبة على الأشخاص وعلى تدفق البضائع والأموال، أي على تشييد حواجز جديدة وعلى التحجج بذرائع إضافية لانتهاك الحقوق الفردية باسم الدفاع عن النفس في وجه الأخطار التي

تهدد الأمن الجماعي.

بين هذه الدول التي ستزداد مواقعها قوةً في شكل جزئي، ستكون الولايات المتحدة المستفيدة الأولى، بصفتها الطرف الوحيد القادر على نشر الكفاح ضد الإرهاب في جميع أنحاء العالم، وعلى مد يد العون للضحايا البعيدين، لكن من دون أن تكون قادرةً في المقابل على حماية نفسها من الضربات التي تعدها الشبكات الإرهابية أو خارجون على القانون مجهولو الهوية، ولا على تجاوز ثنائيتها بإزاء التعاون بين الدول حين يهدد الأخير بفرض قيود على حرية حركتها. إن الإرهاب ظاهرة عالمية تؤدي إلى تعزيز موقع العدو ـ الدولة ـ في حين تسعى إلى هدفها. وليس لدى الدول المستهدفة من الإرهاب أو الواقعة ضحيته أي مصلحة في التعامل مع الإرهابيين كمحاربين غير شرعيين خاضعين لقانون الحرب، بل من مصلحتها أن تتعامل معهم كخارجين على القانون على غرار القراصنة أو المذنبين بجريمة الإبادة الجماعية. وقد استشف أبطال العولمة أحياناً أبعاداً تشبه إلى حد ما شريعة الغاب في العولمة الاقتصادية (أي في السوق العالمية)، إلا أنهم لم يرصدوا شريعة الغاب الحقيقية الكامنة في العنف الإرهابي والمكافح للإرهاب على نطاق عالمي.

أما الأسوأ فليس محتوماً تماماً. إذ من الممكن أن الدول التي، على غرار الولايات المتحدة تواجه خطر الإرهاب وتميل إلى التدخل على نحو شمولي لردعه، قد تُكبح نتيجة ضرورة اعتمادها الحذر وحاجة الحكومات إلى منح الأولوية للمشكلات الداخلية الكثيرة التي تثيرها أو تغذيها المنافسات بين الدول ونقائص العولمة على حد سواء. لكننا قد ننتقل آنذاك من سيء إلى أسوأ؛ أي من التدخل على كل الصعد إلى نوع من الإذعان للفوضى العالمية التي ستتخذ شكل اعتداءات متوالية من نظراء مستقبليين لابن لادن، وكوارث إنسانية سوف تعيثُ فساداً بلا مقاومة، وحروب إقليمية سوف تترك على حالها، مع كل أخطار التصعيد التي ستفرضها. وبما أنني أنتمي إلى قافلة العلماء السياسيين القلائل الذين يرتابون من التوقعات، سوف أختم إذاً تاركاً إياكم في الشكوك. بما أن المستقبل غير محدد. وبما أن رموزه غير قابلة

للحل. وبما أن الحاضر ليس مطمئناً، تقع على عاتق المتخصص في العلاقات الدولية مهمتان، لا مهمة واحدة فحسب: أولاً، يجب عليه أن يحاول فهم ما يحصل، وثانياً، يترتب عليه كذلك أن يعرض وجهات نظره حول الخطوات الملائمة التي يجب على أصحاب القرار والنخب والمواطنين العاديين اتخاذها، لكي تمشي المجتمعات، أي مجتمع الدول والمجتمع العالمي على حد سواء، في اتجاه الضوء لا في اتجاه الهاوية. يجب إذاً على هذا المتخصص في العلاقات الدولية ألا يفسح المجال أمام خوفه من المعياري لردعه عن الكتابة في ميدان الفلسفة السياسية، في وقت يوسع عدد كبير من الفلاسفة مفهومهم عن المجتمع ليشمل العلاقات الدولية.

كيف يمكن تحسين الأوضاع؟ إن الرد على سؤال مماثل يستلزم بداية فلسفة سياسية عادلة ومقبولة حتى من جانب أولئك الذين تختلف قيمهم ومفهومهم عن العدالة عن قيم هذه الفلسفة وأسسها. أفكاري الخاصة هي أفكار ليبرالية قريبة من أفكار جون راولس وجوديث شكلار. أما نقطة انطلاقها فهي (على العكس من راولس) الأفراد، لا الدولة التي تجمعهم. وأعني الفرد ككيان قادر على التفكير العقلاني وكشخصية اجتماعية فاعلة. انطلاقاً من هنا، ومتبنياً، على غرار السيدة شكلار، كقاعدة وكسلك ناقل مصير المحرومين والمضطهدين، وكأهداف التحرر المادي والمعنوي للإنسان وتطور حريته، وآخذاً في الاعتبار القيود الهائلة التي يفرضها العالم كما هو، أرى أنه من الممكن أن نسعى إلى فك تلك القيود في كل من الميادين التي تشكل مادة دراسة للعلاقات الدولية.

# الإسلام والقانون الدولي:
# صراع بين رؤيتي المصالح والقيم في العلاقات بين الأمم*

فرد هاليداي

قبل 11 أيلول (سبتمبر) الماضي، احتلت قضية علاقات الغرب مع العالم الإسلامي، إضافةً إلى علاقة الأخير مع العالمين الآخرين ـ الصين، والهند بـ «هندوسيتها» المتزايدة ـ مركز الصدارة في العلاقات الدولية. ويكفينا في هذا المجال النظر إلى تأثير الثورة الإيرانية والحرب في أفغانستان وفلسطين وكشمير، ثم حربي تقرير المصير اللتين خاضهما المسلمون في البوسنة وكوسوفو في التسعينات. وفي 1998، على سبيل المثال، كان تفجير السفارتين الأميركيتين في شرق أفريقيا، وأعلنت حرب طويلة الأمد على الإرهاب. أما في داخل العالم الإسلامي، فيدور النقاش على الكثير من قضايا العلاقات الدولية المعاصرة ـ مثل التنمية، والديموقراطية، وحقوق الإنسان، والعولمة ـ من خلال مفاهيم مستمدة من التقاليد الإسلامية. ذلك أن لدى الخطاب الإسلامي الكثير ليقوله حول موشورٍ واسع من القضايا الاجتماعية والسياسية المعاصرة، ومن بينها العلاقات الدولية.

ترابط كل هذا بالطبع، وفي شكل متزايد، مع الاعتقاد الذي برز على نطاق واسع في التسعينات في الدور الذي تلعبه الثقافة والحضارة ـ اللتين اختصر معناهما في حالات كثيرة إلى الدين ـ في العلاقات بين الدول. ويعني هذا أن علينا عند نقاش هذا الموضوع ألا نتناول العلاقة بين العالم الإسلامي والعالمين إلى غربه وشرقه فحسب، بل أيضاً الطريقة التي ينظر فيها الآخرون،

(*) محاضرة أُلقيت بلندن، ونُشرت مترجمةً بجريدة الحياة، بتاريخ 9/ 5/ 2002.

والغرب خصوصاً، إلى العالم الإسلامي. النص الأكثر شهرة عن الدور الذي تؤديه الحضارة في صوغ العلاقات الدولية هو كتاب صموئيل هنتنغتون «صدام الحضارات»، الذي يحظى بالكثير من الاحترام (لكن ربما بقدر أقل من القراءة) لدى الأصوليين والقوميين في الشرق والمحافظين في الغرب. وهناك الآن تجوُّزٌ أو تسامُحٌ أوسع لتفسير الصراعات والسياسات الحديثة على أساس عناصر مثل الهوية والأمة والحدود التاريخية الفاصلة وغيرها. وتشكل أعمال مؤلفين مثل روبرت كابلان وس. نايبول جزءًا من هذا التيار المتزايد النفوذ، ومن هنا لا يحتاج نقاش دور الإسلام في العلاقات الدولية بالضرورة إلى استهداف كل أوجه عالمنا الحالي بالتفسير، بل يكتسب قدراً من الصدقية من كونه جزءًا من تفسير أوسع للسياسة على أساس الثقافة والقيم. وقد تقوّى هذا الموقف أكثر بعد 11 أيلول/سبتمبر، إذ أكدت أصوات كثيرة في العالم الإسلامي، أشهرها تنظيم «القاعدة»، أن العالم الإسلامي في حال حرب مع الغرب (أو أن عليه أن يعلن تلك الحرب)، فيما ينتشر القلق في الغرب من العلاقات مع العالم الإسلامي، مع تركيز من هذا الطرف أو ذاك على أن هناك «حرباً صليبية» مستمرة بين العالمين. نستخلص من هذا، باختصار، أن عنواناً لمحاضرة مثل «الإسلام في العلاقات الدولية»، لا يحتاج إلى المزيد من التبرير، أو هذا ما يبدو.

إن هناك مقاربةً أخرى ممكنة لهذا الموضوع، تشكك في الكثير من الافتراضات التي تقوم عليها أطروحات مثل «الإسلام ضد الغرب»، وتعميمها لتشمل العلاقات الدولية. هذه المقاربة، في شكل مقتضب، هي كالآتي: الإسلام كعقيدة، أو كمنظومة من المقولات، يعبر عن جملة من الآراء في السياسة والمجتمع والعلاقات الدولية والبيئة إلخ، لكنه حين يقوم بذلك لا يقدم هدفاً محدداً دون غيره أو سياسة متميزة، مثل صوت واحد يدعو إلى خط واحد للعمل. بل إنه بمثابة لغة يمكن من خلالها التعبير عن اهتمامات متعددة. إن الدين بذاته، الإسلام أو غيره، لا يقدم منظوراً أو تحليلاً للعلاقات الدولية المعاصرة، كما لا يعطي تفسيراً لممارسات الشعوب أو الدول المسلمة نفسها. إنه قد يستخدم لصوغ موقف ما، لكنه بذاته لا يقدم

تفسيراً. السؤال، إذاً، ليس عن الكيفية التي تساعدنا فيها منظومة من القيم الدينية على تحليل ممارسات دول أو حركات معارضة، بل عن كيفية تعريف تلك الدول والحركات للدين واستعماله لأغراضها الخاصة.

هذا طبعاً وبالضرورة طرح عمومي، إذ ليس من مجال لتناول هذه القضايا بالتفصيل ـ وقد كانت في أي حال مدار نقاش لا نهاية له في الشهور والسنين الأخيرة، ولا شك في أنها ستشغل الكثيرين منا خلال السنين المقبلة. وإذا كان هذا النقاش بطبيعته غير قابل للحسم، فإن من الممكن إحراز بعض التقدم فيه من طريق توخي الدقة في الطروحات والمفاهيم. وما أقدمه هنا، في محاولة لتثبيت بعض أوجه هذا الموضوع، هو عددٌ من النقاط المحددة القابلة للتدقيق، يمكّن من تناول أفضل لهذا الموضوع المتشابك. أركز في هذا المجال على أربعة أوجه للموضوع، هي القيم والتاريخ والعلاقات بين الدول وظواهر وحركات الاحتجاج، مختتماً بمؤشرات إلى الاتجاه الممكن للتقدم.



## أ) القيم:

ينطلق الكثير من النقاشات للعلاقات الدولية اليوم من مسألة الثقافة والقيم: أليس من الممكن القول إن الإسلام، نظراً لبعض عناصره الذاتية، يقدم منظوراً متميزاً للعلاقات الدولية يشكل عنصراً في العلاقات الدولية المعاصرة؟

الإسلام بالتأكيد يوفر لغة ومفاهيم لبحث العلاقات الدولية. ويقدم أيضاً، وهو أمر مهم، شعوراً بالهوية المشتركة لمجموعة إنسانية تتخطى حدود الدول والقوميات، لكن هذه اللغة تتسم بالمرونة والانفتاح، وتستعمل لأغراض متنوعة.

نكتفي لإيضاح هذه النقطة بأمثلة ثلاثة. **المثال الأول مفهوم «الأمة»**. فهناك جدل واسع قديم عما إذا كان الإسلام، في تركيزه على القيم المشتركة داخل الأمة، يتماشى مع الدولة الحديثة وأيديولوجيتها، أي القومية. المواقف النافية لذلك التماشي رائجة، وأمكن دوماً دعمها باستشهادات من القرآن

والسنة. لكن، على الصعيد العملي، وفي سياق السياسات الحديثة، ليس من وجود لهذا التناقض. لقد نادى بعض المسلمين خلال القرنين الماضيين بالأمة الإسلامية وضرورة إقامة كيان سياسي أوسع لتأطيرها. وتحدث المؤرخ الألماني راينهارد شولتزه Schulze عن تنامي «جمهور إسلامي» موحد. وكان جمال الدين الأفغاني (ـ 1897م) قد بدأ في الدعوة إلى ذلك في القرن التاسع عشر، فيما يمثل تنظيم «القاعدة» واحدة من أحدث الحركات التي تعبر عنه. لكن، إذا كان المسلمون قد حافظوا على شعور الانتماء إلى«الأمة» فإن ذلك لم يمنعهم من دعم دولهم الوطنية والعمل من ضمنها والتمسك بولاء قومي لها. ومهما كان الرأي الديني في هذا الموضوع لا يجد الباكستانيون أو المصريون أو اليمنيون أو الأتراك صعوبة في الجمع ما بين الانتماء الإسلامي والانتماء إلى أمتهم أو قوميتهم المعينة.

**ثانياً**، هناك التعبير الذي كثر استعماله (وسوء استعماله) في الآونة الأخيرة، أي **الجهاد**، الذي يسمح بدوره بتفسيرات متنوعة. فهناك من يركز على الناحية القتالية أو العسكرية في هذا المفهوم، فيما يركز آخرون على البعد المدني والاجتماعي، مثلما في حملات التعليم والصحة، ويفهمه غيرهم على أنه «جهاد النفس»، أي تهذيبها من خلال العبادة والتأمل والدرس. ويعتمد دعاة الجهاد بالمعنى القتالي على سورة التوبة في القرآن، التي تدعو إلى قتل الكفار «حيثما ثقفتموهم»، غير أن القرآن والحديث عموماً لا يفرضان ذلك على المسلمين. أخيراً، وهي نقطة رئيسية في الموضوع، هناك العلاقات مع العالم غير الإسلامي، ويمكن هنا ابتناء مقولة العداء والتنافر الدائمين. لكن هناك في الآثار والنصوص ما يوفر الشرعية لسياسات مخالفة. هناك مثلاً مفرد «الأمة» في «كتاب المدينة» عندما يشير إلى سكان المدينة المنورة بشكلٍ يشمل المسيحيين واليهود منهم وليس المسلمين فقط. ولا حاجة إلى القول أن ليس من وزارة خارجية لبلد إسلامي، أو صحيفة بالعربية أو الفارسية أو غيرهما من لغات العالم الإسلامي، تقسم العالم إلى «دار الحرب» و«دار الإسلام». ومن التبسيطات التي يحفل بها عمل هنتنغتون اعتقاده أن هذا التقسيم شائعٌ فيها.

### ب) التاريخ:

البعد الثاني قيد البحث في النقاش عن الإسلام والعلاقات الدولية هو البعد التاريخي، أي القول إن الصراع بين الإسلام والغرب متوارث من صدام تاريخي. كانت هناك بالطبع مواجهات استراتيجية متكررة بين الطرفين، أبرزها في القرن الثامن للميلاد مع الفتوحات الإسلامية في إسبانيا وفرنسا، ثم في القرنين السادس عشر والسابع عشر عندما تقدم العثمانيون نحو وسط أوروبا. لكن هناك فترات تاريخية كثيرة لم تشهد صراعاً من هذا النوع. وفي الحالات التي شهدت فيها عدواناً، بالمعنى الاستراتيجي أو التجاري، فقد جاء من الغرب وليس من العالم الإسلامي. واتخذت العلاقات بين العثمانيين والدول الغربية من أواخر القرن السابع عشر طابع التحالفات المتغيرة، مثلما كانت الحال بين الدول الأوروبية نفسها. وسعت إسطنبول دوماً إلى تكوين تحالفات ضد روسيا، وكانت بريطانيا وفرنسا وغيرهما من الدول تتحالف مع العثمانيين أحياناً وتعارضهم أحياناً أخرى، وتحالفت بريطانيا معهم ضد روسيا في حرب القرم، ثم تحالف العثمانيون في الحرب العالمية الأولى مع ألمانيا والنمسا ضد بريطانيا وفرنسا وروسيا.

هذا السجل المتغير نفسه ينطبق على تلك المرحلة التاريخية التي كثيراً ما تستعمل لتفسير الأوضاع السياسية المعاصرة، أي مرحلة العلاقات الكولونيالية. وإذا كانت الكولونيالية الفرنسية شملت تصادماً رئيسياً مع شعوب شمال أفريقيا، التي أدرجتها فرنسا تحت اسم «المسلمين»، فإن الكولونيالية البريطانية لم تعرف تعبيراً شمولياً مثل هذا. وإذا كانت هناك مواجهات بين الكولونيالية البريطانية والمسلمين (مثلما في العصيان الكبير في الهند عام 1857 وفي السودان عام 1886) فإن الأعداء الرئيسيين على أصعدة كثيرة ـ ومن بينها التصورات العسكرية والمخيلة الشعبية ـ لم يكونوا المسلمين بل مجموعات أخرى ـ فقد كان هناك قبل الحرب العالمية الثانية المستوطنون الأميركيون والوطنيون الإيرلنديون وقبائل الزولو، وبعد 1945 كان هناك شيوعيو الملايو الصينيون، والماماو في كينيا، والجيش الجمهوري الإرلندي، والصهاينة في فلسطين، ومنظمة «أيوكا» الإغريقية في قبرص. وحتى لو سلمنا

بوجود «عداء خفي» للمسلمين فهو أقل ديمومة وتماسكاً مما تتحدث عنه النقاشات الحالية.

في أحيان كثيرة ترتبط مقولة الأساس التاريخي الخفي هذه بمقولة أخرى عن نهاية الحرب الباردة. ويمكن تسمية هذه «نظرية الفراغ»، التي ترى أن الغرب، بعدما زال عدوه الرئيسي بانهيار الاتحاد السوفياتي، انطلق فوراً لخلق أو اختراع عدو آخر هو العالم الإسلامي. وإذ يبدو هذا الرأي معقولاً للوهلة الأولى، فهو لا يثبت أمام التفحص. النقطة الأولى هنا هي أن ليس من مقارنة بين الخطر الشيوعي وذلك الذي توجهه الحركات الإسلامية. وحتى إذا طرحنا جانباً أن غالبية المسلمين لا تريد مواجهة شاملة مع الغرب، فإن التحدي الذي شكله الاتحاد السوفياتي، تلك القوة الرئيسية بأسلحتها النووية وجاذبيتها الأيديولوجية للكثيرين في المجتمعات الغربية، لا يقاس بما تمثله «القاعدة» والتنظيمات المشابهة. كما يعاني العالم الإسلامي من وضع اقتصادي بالغ التردي، بما يمنع من توجيه أي تحدٍ حقيقي للغرب. وحتى إذا أخذنا الدول المنتجة للنفط نجد أنها تودع أموالها في الغرب وتستورد منه غالبية ما تحتاج من البضائع والخدمات.

ثانياً، إذا كان هناك ما يربط تاريخياً بين المواجهة المفترضة بين الغرب والعالم الإسلامي والحرب الباردة؛ فهو ليس انتهاء الأخيرة، بل إنها أنتجت، خلال وجودها، قسماً من تلك المواجهة. فقد كان هناك، عكس الإسلام الراديكالي الذي نما في إيران وغيرها ضد الغرب، الراديكالية الإسلامية في أفغانستان، التي دعمها الغرب ضد النظام الشيوعي في كابول. أخيراً، لا بد من التساؤل عن مدى معقولية الكلام عن «الحاجة إلى وجود تهديد»، وكأن هناك لجنة سرية قابعة في قبو في لندن أو واشنطن قررت أن زوال الخطر الشيوعي يحتم اختراع عدو خطير جديد (على رغم أن هناك بالطبع من يستفيد من وجود هذا الخطر، مثل صانعي السلاح، لكن أشك في أن «الغرب» عموماً يستفيد من ذلك بأي معنى يستحق الذكر). الخلاصة: لدينا ما يكفي من الأسباب للشك في تعليل الوضع الحالي في العلاقات الدولية بالقول إنه ناتج عن نهاية الحرب الباردة.

## ج) العلاقات بين الدول:

هذا عن القيم والتاريخ. أما عن العلاقات الدولية نفسها فإن جوهرها هو العلاقات بين الدول، وهو ما يثير السؤال عن مدى الاستناد على الدين في ترسيم السياسة الخارجية للدول المسلمة. الجواب، على أعلى تقدير، هو أنها لا تعتمد كثيراً عليه. إذ نجد أن العالم الإسلامي والدول والشعوب المسلمة في العالم الحديث تأخذ منحى عملياً في التعامل مع الآخرين، وهي تقاتل وتقاوم حيناً، فيما تصالح وتتاجر وتقيم العلاقات الديبلوماسية والثقافية أحياناً كثيرة، مثلها في ذلك مثل بقية العالم.

هناك أشكال من التعاون والتحالف بين الدول المسلمة. من بينها منظمة المؤتمر الإسلامي التي تجتمع مرة كل سنتين، والجامعة العربية وغالبية أعضائها من الدول العربية المسلمة. هناك أيضاً منظمة أوبك التي عملت أحياناً، مدفوعةً بالدول العربية العضوة فيها، لمصلحة قضية العرب في الصراع ضد إسرائيل. لكن التضامن بين الدول العربية يقوم على القيم القومية بمقدار لا يقل عن الاعتبار الديني. إضافة إلى ذلك فقد كان لذلك التضامن دوماً حدود معينة، ولم تنجح أي من محاولات الوحدة، سواء أكانت الدعوة الراديكالية إلى الوحدة التي أطلقها جمال عبد الناصر في الخمسينات والستينات، أم المحاولات اللاحقة من قبل العراق وسورية وليبيا. وفي العالم الإسلامي عموماً كانت هناك علاقات تعاون بين الدول، لكن أيضاً بعض الصراعات، أهمها بالطبع حرب العراق وإيران من 1980 إلى 1988، وهي الأكثر دموية في تاريخ الشرق الأوسط الحديث.

هذا التنوع والمرونة في أنماط العلاقة يمكن رؤيتهما في سياقات أخرى. مثلاً، ليس من أثر مهم للتضامن الإسلامي إذا كنت كردياً يواجه أنظمة في ثلاث من الدول ـ تركيا وإيران والعراق ـ لا تعترف للأكراد بكامل حقوقهم الإنسانية. وشهدنا في الصراع الحالي في أفغانستان أن الكثيرين من الأفغان يوجهون غضبهم إلى المسلمين «الأجانب»، أي المقاتلين العرب والباكستانيين، ويتهمونهم باحتلال بلدهم. ونجد في مجال التعامل مع العالم

الخارجي مرونة مشابهة كانت وراء الثورة العربية على الحكم العثماني، وهو ما لم ينسه الأتراك تماماً حتى الآن. وإذا كان هناك إجماع إسلامي على دعم الفلسطينيين فليس ما يشابهه تجاه قضايا إسلامية أخرى، مثل الموقف التركي من قبرص، وقضيتي كشمير وكوسوفو. وتقدم إيران مثالاً مثيراً للاهتمام عن مدى مرونة دولة مسلمة. ذلك أن دستور 1980 للجمهورية الإسلامية يؤكد التضامن مع الأمة الإسلامية، لكن إيران، التي تتخذ موقفاً قوياً تجاه قضية فلسطين، تميل في ما يخص كشمير إلى الهند وليس باكستان، كما تميل في النزاع على ناغورنو قرهباخ إلى أرمينيا وليس أذربيجان، ولا يبدو أن لها الكثير مما تقوله عن قضية الشيشان أو سنكيانغ.

يمكننا سحب هذا التحفظ على مدى تأثير الدين في تحديد العلاقات الخارجية على جملة العلاقات مع الغرب. إن الدول المسلمة بالطبع تنتقد سياسات دول غربية، لكن هذا قد يعكس مصالح الدولة والمصالح الوطنية أكثر من أي اعتبار آخر. من الأمثلة على ذلك النزاع العراقي الأميركي، ومعارضة إيران الحضور الأميركي في ما تصر على تسميته الخليج بالفارسي. وينطبق الأمر نفسه على موقف الغرب. فمن الشائع، والسهل أيضاً، القول بعداء الغرب، خصوصاً الولايات المتحدة، للإسلام أو المسلمين. لكن في هذا تبسيطاً كبيراً، إذ ليس للولايات المتحدة سياسة معينة، ودية كانت أم معادية، تجاه الإسلام، بل إنها تحدد سياستها تجاه كل من الدول بما يخدم مصالحها الاستراتيجية. وإذا كانت واشنطن معادية للعراق أو الفلسطينيين فقد كانت مستعدة للتدخل لمصلحة شعوب مسلمة في الكويت والبوسنة وكوسوفو، مثلما دعمت المجاهدين الأفغان في الماضي. هنا أيضاً لا نجد الاعتبار الديني مفيداً لتفسير العلاقات الدولية.

### د) الاحتجاج:

يقودني هذا إلى النقطة التي أود التركيز عليها، وهي الخلاف بين العالم الإسلامي والغرب والقضايا التي تثير احتجاج المسلمين على السياسات الغربية. ونجد في هذا المجال أن لا حاجة بنا إلى الاعتقاد بوجود سياسة

إسلامية مشتركة، أو تنظيم دولي موحد مثلما كان للشيوعية من عشرينات إلى سبعينات القرن الماضي، لكي نحدد وعياً سياسياً أو مفهومياً مشتركاً يجد المسلمون بحسبه أن الغرب، كله أو في جزء منه، عدو لهم. ويجمع هذا الوعي ما بين الهجوم على الإمبريالية الغربية في شكلها التاريخي وانتقاد السياسات الغربية الحالية والعولمة. ويمكن أن نميز ضمن هذا الوعي ثماني نقاط أساسية على الأقل: ماضي وحاضر السيطرة والتدخل الغربيين (مثلاً، تعرض إيران للغزو البريطاني والروسي خلال القرن الماضي)، وتقسيم بلاد مسلمة (المثال الأهم بالطبع هو فلسطين، ثم الملاذات الآمنة في العراق في العقد الماضي، واهتمام الغرب بتيمور الشرقية)، واللامبالاة بمعاناة المسلمين (في فلسطين والبوسنة وأريتريا وكشمير وسنكيانغ)، والإفساد الثقافي، ودعم إسرائيل، ودعم الأنظمة الديكتاتورية، وازدواجية المعيار في ما يخص حقوق الإنسان، والعقوبات والإدانات من مجلس الأمن، وأخيراً، شيوع نمذجة معادية للإسلام في الإعلام الغربي. وتندرج كل هذه الانتقادات حالياً تحت عنوان العولمة، تلك العملية التي تعتبر آخر فصل في تاريخ إخضاع الغرب للعالم الإسلامي وتقسيمه.

قائمة الاتهام هذه تبدو مهمة، وهي بالفعل كذلك. لكنها جزء من الصورة فقط. ذلك أن نظرة مقارنة لهذا الصراع، المفترض أنه فريد في نوعه بين الإسلام والغرب، تبين أن طبيعته الدينية الثقافية ليست هي السائدة. فالكثير من الاعتراضات التي يوجهها المسلمون إلى الغرب، مستعملين الخطاب الإسلامي، ليست إسلامية في شكل خاص. من ذلك أن الغضب من السيطرة الكولونيالية والمابعد كولونيالية لا يقل عنه قوة في الصين أو الهند أو أفريقيا أو أميركا اللاتينية. وفيما يشير كثيرون إلى ميل المسلمين إلى «نظرية المؤامرة» نجد أن هذا لا يقتصر عليهم، إذ يمكن بسهولة اكتشاف الميل نفسه في ثقافات سياسية كتلك المتفشية بين الصينيين والصرب، الذين يرون أنهم مستهدفون من أميركا في شكل خاص.

لا أعتقد أن هذه الحجج ستقنع القائلين، قبل 11 أيلول/سبتمبر وبعده، بوجود مواجهة بين العالم الإسلامي والغرب. وقد سمعنا وقرأنا خلال الأشهر

الماضية الكثير من الصياغات الدينية للانتقاد الموجه إلى الغرب، ولا شك في أننا سنسمع ونقرأ المزيد. لكن علينا أن نضع نصب أعيننا خلال كل ذلك أن القضايا التي تطرح، سواء بعقلانية أو تطرف، لا تفترض في أكثرها تمايزاً دينياً أو تضارباً ثقافياً، بل قيماً شمولية علمانية. إن تأييد الشعوب المسلمة المضطهدة، والمثال الأبرز هنا الشعب الفلسطيني، مبرر على أساس حق تقرير المصير. كما أن إدانة الهيمنة أو الإمبريالية الغربية تفترض مفهوم المساواة بين الأمم والشعوب. ويتشابه نقد العولمة الذي نسمعه من العالم الإسلامي من حيث النبرة والسياق مع ما نجده في العالم الثالث وأوروبا. لكننا نجد اليوم كرهاً متزايد الانتشار والحدة تجاه الغرب، خصوصاً الولايات المتحدة، ما يجعلها مرحلة صعبة على المنادين بالتسويات والحلول الوسط. مع ذلك من الخطأ أخذ أقوال الحركات والقادة، في الشرق والغرب، في ظواهرها، ومن ضمنها الانتقادات «الإسلامية» للغرب.

في موضوع «الإسلام والعلاقات الدولية» قدّمت، إزاء سيل التبسيطات التاريخية، أربع نقاط، هي العقيدة والقيم والعلاقات بين الدول ومواقف وحركات الاحتجاج، تمكّن من تناول الموضوع في شكل يميز بين الأسطورة والحقيقة. ويقودني هذا الآن إلى القضية الأخيرة التي أريد تناولها: ما هو سبيل التقدم؟ الجواب، أولاً، وفي ما يخص النقاش نفسه، هو متابعة هذا الخط الفكري، والتركيز على القضايا المحددة، والاعتناء بالحقائق وإخضاع المقولات التاريخية والثقافية الشمولية للفحص. علينا، إذا أردنا تجاوز التعميمات الفضفاضة، توخي التمييز والدقة لإعطاء النقاش مضامينه الفعلية. الصورة التي ترتسم من خلال نقاشي لا تسمح بأجوبة أحادية، بل إنها تقدم وضعاً ينطوي على الكثير من التنوع والتغير، بما لا يسمح باختزال تاريخ العلاقات بين المسلمين والغرب، وبين الأمم المسلمة نفسها، إلى منطق بسيط أو سردية أحادية الجانب، وتحول دون تفسيره في شكل رئيسي من خلال المنظور الديني. هذا التبسيط هو ما تحاوله الخطابات القومية في الشرق والغرب، وأيضاً «نظرية المؤامرة» بأشكالها المتنوعة ـ وهي محاولات لا تقود إلى شيء. كانت الحال هذه في الماضي وستستمر مستقبلاً، لكن

يبقى من الخطأ استعمال الدين منطلقاً لتفحص وضع سياسي ما.

ثانياً، إذا صح هذا الموقف النقدي فإنه يشير إلى أن أساس مقاربتنا لقضية العالم الإسلامي والعلاقات الدولية، بل أي قضية مهمة اجتماعياً أو اقتصادياً أو تاريخياً، يجب ألاّ يكون الدين أو النص أو العقيدة، بل النظر إلى الممارسات الفعلية للشعوب والدول وتفحص كيفية استعمالها للدين، وليس العكس. ويقود هذا، على صعيد الممارسة، إلى إدارة للعلاقات وتناول للمشكلات بين الشعوب المسلمة، ثم بينها والغرب، بالطريقة نفسها المستعملة في بقية العالم، أي بالتفاوض والتباحث ومحاولات إيجاد حلول معقولة وعملية، سواءً أكان ذلك في مجالات الاقتصاد أو البيئة أو الأمن أو الهجرة أو التبادل الفكري والتعليمي. في الوقت نفسه لا بد من تناول المسائل التي يثيرها المحتجون، لكن مع الإدراك أن لا حل لها من طريق الاقتباس من النصوص المقدسة و«الحوار بين الحضارات».





# هل توجد حداثة إسلامية؟*

## (راينهارد شولتسه)

ترجمة
محمد أحمد الزعبي

يعتبر مفهوما «التقليد» Tradition و«التجديد» Moderne[1] من أكثر المعايير رواجاً في وصف الثقافات المعاصرة في العالم الإسلامي. إنهما يمثلان زوجاً متعارضاً، تُفسَّر وتُفهم بواسطته الظواهر الاجتماعية المعقدة، سواء بصورة عفوية، أو عن طريق الدراسة والتحليل. إن مفهومي «التقليد» و«الحداثة» هما، علاوة على ذلك، أكثر المفاهيم التحليلية Analytischen Begriffe استخداماً في فهم المجتمعات غير الأوروبية، حتى أن احتلالهما هذا الموقع المتقدم [في دراسة هذه المجتمعات] يعتبر أمراً ملفتاً للنظر. فالمنشورات العلمية ذات الطابع الشعبي، باتت تفضل عناوين مثل «الإسلام بين التقليد والتجديد»، على اعتبار أن هاتين الأداتين التصنيفيتين [التقليد

---

(*) تمثل هذه الدراسة فصلاً من كتاب «الإسلام والغرب» Der Islam und der Westen لمجموعة من الباحثين الألمان، والصادر في ألمانيا (فرانكفورت) في أبريل 1997. إن الدافع وراء ترجمة مثل هذه الدراسات والبحوث، والصادرة غالباً عن مؤسسات أكاديمية متخصصة وملتزمة، هو أن هذه الدراسات والبحوث هي التي تصنع الرأي العام الغربي حيال قضايا البلدان النامية، وفي طليعتها ـ في هذه المرحلة خاصة ـ قضايا الأمة العربية والعالم الإسلامي. ومن المهم بالتالي أن تكون موضع معرفة المثقف العربي.

(1) لقد عمدنا إلى ترجمة مصطلحي Tradition وModerne بأشكال متعددة (تقليد/ تجديد، تراث/ معاصرة، موروث/ حداثة) وذلك حسب السياق، ودون الإخلال ـ بطبيعة الحال ـ بمضمون النص الألماني. وبعض الإضافات الموضوعة بين معقوفتين [ ] تمثل توضيحاً من المترجم اقتضته ضرورة الترجمة.

والحداثة] تستخدمان أيضاً في لغة الحياة اليومية، وبالتالي فهما تبدوان مستساغتين بصورة عفوية. وتتداعى مع هذين المفهومين، إلى الذهن، صور يلتقي على صعيدها الواقع الحيّ لكلٍ من الملاحِظ (بالكسر) والملاحَظ (بالفتح) [الذات والموضوع]. وهكذا تندرج تحت مقولة الحداثة: التراكتورات، الكهرباء، الكومبيوتر، معامل الصلب، الفنون المعماريّة الحضريّة. بينما يرى الملاحِظ في التقليد [الموروث] شيئاً آخر مناقضاً لذلك: فالماء يُحصل عليه هنا بواسطة النواعير على نهر العاصي، ويُهرس الطعام في أوعية خشبية، ويَلبس الرجالُ أثواباً ملوّنةً، وتُضاء الأكواخ بالشمعدانات.

وإلى جانب هذا المدلول المادّي، يرتبط مفهوما التقليد والحداثة، بقيم خلقيةٍ وجماليّةٍ وثقافيّةٍ، تمتلك القدرة على صياغة إنسانٍ تقليدي، أو إنسانَ حداثي. وبينما تُعطِي القيمُ والمعاييرُ الحديثة عادةً الأولويةَ للجوانب الماديّة، بصورةٍ يبدو معها، أن الإنسان العصري هو ذلك الذي يُخضِع العالمَ لسيطرته؛ فإن المعايير التقليدية ـ على العكس من ذلك ـ تُخضِع الجوانبَ الماديّةَ للتقليد [للتراث]، وتكون النتيجة أن التراث هو الذي يهيمن على الإنسان التقليدي. وكما هو واضح هنا، فإن إحدى الصورتين تشير إلى علاقةٍ إيجابيّةٍ مع العالم، في حين تشير الصورة الأخرى [على العكس من ذلك] إلى علاقةٍ سلبيةٍ مع هذا العالم.

ويفهم التقليد هذه الأيام، على أنه مجرد غياب الحداثة، بينما ينظر إلى هذه الأخيرة على أنها التحرر من التقليد. وتدخل الحداثة هنا، باعتبارها فعلاً اجتماعياً وثقافياً متحركاً للتحرر من التقليد. ولعلّه من الجليّ الآن، أن هذا النوع من التحليل المُبسّط، لا يمكن أن يفسر حالتنا الخاصة، أي حالة المجتمعات الغربية بصورة مقنعة. إنه لا يمكن لأي عمل جاد، أن يقدم تفسيراً لذلك القلق الاجتماعي والثقافي السائد بين شبيبة أوروبا الغربية، انطلاقاً من مثل هذه التعارضات المبسطة [تقليد ـ حداثة]. فكلما نُظر إلى الظواهر الاجتماعية في شكلها الأشد تعقيداً، كلما بات تفسيرها على أساس ثنائية: تقليد ـ حداثة Tradition-Moderne-Dichotomie[1] أقل معقولية.

(1) إن كلمة Dichotomie تفيد التقابل والتعارض بين شيئين. وسنكتفي باستخدام «ثنائية».

ويختلف الأمر عند النظر إلى المجتمعات غير الأوروبية، ولا سيما الإسلامية منها، حيث يأخذ التفسير هنا وجهةً معكوسةً تماماً، أي: كلما كانت الظواهر والبنى الاجتماعية المطلوب تفسيرها أكثر تعقيداً، كلما يصبح مفضلاً أكثر، استخدام ثنائية: تقليد ـ حداثة. ويُسمع اليوم أن مشكلة العالم الإسلامي تتمثل في أنه لم يَعرِف من الحداثة إلاّ نصفها، وبالذات في الجانب المادّي، أما في المجال الثقافي فإن هذا العالم الإسلامي يتمسك بقوة بالإسلام. وبما أن الإسلام لا يعبر ـ على حد زعمهم ـ عن الحداثة فإن المسلمين يعيشون اليوم حالة من الانفصام: رِجْلٌ في الحداثة وأخرى في الموروث.

وعندما أخذت ثنائية: تقليد ـ حداثة، طريقها كذلك إلى البحوث الاستشراقية في الخمسينات والستينات، وذلك في إطار نظريات التحديث Modernisierungstheorien، كانت [هذه الثنائية] هي الوسيلة التي وقع عليها الاختيار لتفسير الأحداث التاريخية والظواهر الاجتماعية. فقد بيّنت هذه النظريات، كيف يمكن أن يُحكم على الانتماء الثقافي لكلٍ من التقليد والحداثة: فالتقليد ـ على حد زعمها ـ هو ذلك الموجود أصلاً [الموروث] في المجتمعات غير الأوروبية، والحداثة هي ما ظهر من جديد في الغرب. وبموجب هذا الزعم، فإن الحداثة يمكن أن تفسر دائماً في المجتمعات غير الأوروبية، فقط كشيءٍ برّانيٍّ قادمٍ من أوروبا، وكعملية تحديثية للدولة والمجتمع مُتبنّاة من قبل النّخب المحليّة لتلك المجتمعات. إن ثنائية: تقليد ـ حداثة، أُدخلت إذن تحت عباءة ثنائية: غرب ولا غرب Dichotomie Westen und Nicht-Westen.

لقد وُصف المثقفون المسلمون الذين حاولوا من جهتهم الاقتراب من الحداثة، بالمجددين Modernisierer، بينما وُصف الذين نأوا بأنفسهم عن هذا المطلب [الحداثة] بالتقليديين Traditionalisten، أما أولئك الذين لم يستطيعوا أن يتماهوا مع منظومتي القيم السابقتين فقد كانوا هم الأصوليين Fundamintalisten. وبما أن عملية التحديث ـ والكلام ما يزال لنظريات التحديث ـ، أو بالأحرى، التقبل الواعي للحداثة في المجتمعات التقليدية قد قادت إلى صراعٍ مع التراث، وبما أن هذه الحداثة الوافدة ظلت حداثة

منقوصة، فقد شكل ذلك سبباً إضافياً لرد فعلٍ أصولي.

## الإسلام والتراث

أُطلقت في وقت مبكرٍ من القرن العشرين، على جماعات ما سُمي بالإصلاحيين المسلمين Islamischen Reformer صفة المجددين. ويتعلق الأمر هنا على الغالب بمجرد اللجوء إلى مصطلح لغوي يُسهّل عملية التصنيف، ويستند إلى التوافقات البنيوية بين الفكرين الإسلامي والغربي المعاصرين. واقع الحال، أن هذا التحديد كان ممكناً، لأن الحداثة في تلك الفترة كانت ـ ولا سيما في إنكلترا وفرنسا ـ نظرة لاهوتية شموليّة فلسفية أساسية داخل الكاثوليكيّة، وكان مطلبها هو إجراء مصالحة بين التّيَبُّس العَقَدي Dogmatik والعلوم الطبيعيّة، الأمر الذي أمكن العثور عليه أيضاً عند المصلحين المسلمين. لقد كان علينا أن ننتظر حتى السبعينات، لكي يصبح مفهوما «تقليد» و«حداثة» من المفاهيم التحليلية المعتمَدَة، بعد أن بدأت نماذج العلوم الاجتماعية ـ بعد محاولات مترددة ـ تصادف قبولاً في البحث الاستشراقي.

ولما كانت الكلمة الألمانية «Traditionell»، تقليدي تنطوي على مضمونٍ ذاتي ازدرائي، لا يمكن ملاحظته إلاّ بمزيدٍ من الانتباه (وهو ما جعلها بعيدة عن الشبهة)، فإنها لم تكن تصلح كأداة للتحليل، ولهذا فقد حُوّرت لاحقاً إلى «Traditional»، وكان ذلك بالارتباط مع نماذج ماكس ڤيبر Max Weber حول السلطة (السلطة العقلانية الرشيدة، والسلطة التقليدية، والسلطة الكارزمية)[1]. ويتعلق الأمر فيما يخص السلطة التقليدية، بسلطة كبار السن [الشيوخ]، والسلطة الأبوية والسلطة الوراثية. وبما أن سمعة الحداثة قد ساءت في إطار النقاشات حول نظريات التنمية Entwicklungstheorien، لكونها [الحداثة] قد قدمت بكل جلاء الحياة البرجوازية الغربية على أنها النموذج

(1) Charisma، كلمة يونانية تعني هديّة، وتشير إلى سحرٍ في شخصية القائد يدفع الجماهير إلى تقديسه (المترجم).

الأمثل للبشرية، فقد تمّ التخلّي عن هذا المفهوم [Moderne] أيضاً من قبل كثير من علماء الاجتماع، واستعيض عنه بمفاهيم أخرى مثل «الكولنيالية الأوروبية». وبهذا أصبحت أدوار كل من الذات Subjekt والموضوع Objekt متمايزة بصورة شديدة الوضوح، وخاصة عند إعادة النظر في المسألة من الناحية الأخلاقية، حيث تعاني المجتمعات التقليدية من الكولنيالية (أو بالأصح الاجتياح الاستعماري) في نفس الوقت الذي كان يتم فيه تحديثها على يد الغرب.

وبوصفهما أداتين تحليليتين، كان لا بد أن يُدرَك مفهوما «تقليد» و«حداثة» وأحزابهما على أساس أن التسليم بتدخلٍ قادمٍ من الخارج بات أمراً لا مفر منه، وبالتالي فقد أصبح التقليد يعني الحالةَ السابقة على التدخل الخارجي للحداثة أو للكولنيالية. لقد تجمّعت الآن في مفهوم ـ التقليد أشكال من التصورات الرومانسيّة مثل: مجتمعات قروية، مجتمعات قبلية، طقوس، شعائر، وأيضاً اقتصاد ريفي يفتقر إلى الآلة؛ وهي ما أصبحت تمثل المؤشرات الدالة على التقليد Tradition.



لقد بات من الواضح جداً الآن، أن إلصاق التقليد بالمجتمعات غير الأوروبية ما هو إلاّ إسقاط لنقد الحالة الاقتصادية والاجتماعية الغربية من منظور معاصر على تلك المجتمعات الأجنبية. وكما كانت عليه الحال في القرن 18، عندما استخدم نقاد عصر التنوير الشرقَ مرآةً عاكسة لنقدهم للنظام القديم Ancien régime، استخدم النقاد الغربيون المعاصرون بدورهم المجتمعات غير الغربية مرآةً عكسوا من خلالها، على الموروث الثقافي للمجتمعات غير الأوروبية تطلعهم إلى مجتمع مُعافى على كافة الصُعُد الاجتماعية.

إن بعضاً من البحوث الإثنولوجية قد أكّد هذه الصورة، حيث بُحثت وأوضحت مرات ومرات مسألة العودة إلى التراث «الأصلي» السابق على الاجتياح الاستعماري، وكذلك الاستراتيجيات التراثية الباقية على قيد الحياة. بل أبعد من هذا، فقد طُرح التساؤل عمّا إذا كان تطورٌ «مستقلٌ» منطلق من التقاليد «الخاصة» أمراً ممكناً، وفيما إذا كان من الممكن أيضاً إيجاد بدائل

لهذه الحداثة التي تدمر نفسها بنفسها (وهذا على العكس من المفهوم السلبي للتقليد الذي حافظ على استمراريته بأشكال متعددة).

وبالنسبة للعالم الإسلامي، فإن العودة الرومانسية إلى التراث الأصلي بصورة إيجابية كانت أمراً في غاية الصعوبة، بسبب أن ما عرف هناك [في العالم الإسلامي] على أنه تقليد [تراث]، لم يكن يناسب المتطلبات الرومانسية للنقاد الغربيين بحال، وذلك تحت تأثير المفهوم الڤيبري للمجتمع التقليدي، باعتباره «نظاماً موروثاً، أبوياً، وبدائياً» Patrimoniale, Prămordiale Ordnung، استبدادياً، نخبوياً، سلطانياً، مظلماً ومستبداً، اللهم باستثناء بقايا باقية لنظام إيجابي ظهر فقط داخل القبائل.

إن الميل إلى التحديد الماهوي Essentialistisch لمفهوم الحداثة، أي إلى تثبيت خواص ثقافية فالتة من عقال الزمن ينطوي عليها هذا المفهوم، قد أثّر بدوره على تفسير تاريخ الثقافة الإسلامية. فمنذ العصر الذهبي للتاريخية Historismus[1] أُبرزت في الاختصاصات الاستشراقية قواعد محددة للإسلام Essentialistische Normierung، جعلت من الممكن وضعه كذاتٍ للتاريخ الإسلامي في مقابل ذاتانية Subjekthaftigkeit حداثية أو بالأحرى غربية (وهو ما انتقد بشدة من قبل هشام جعيط). فعندما دخلت الحداثة كعنصر تصنيف Klassificator في مجال العلوم الاجتماعية، وُضع الإسلام في الطرف المقابل لها. وبدأ يتنافس على هذا الأساس، ومنذ أواخر السبعينات، نوعان من القواعد المعيارية: هما الحداثة والإسلام. واعتبر الإسلام بدوره ـ طبقاً لهذا ـ واحداً من أدوات التصنيف في العلوم الاجتماعية. وقد وجدت بالنسبة للعالم الإسلامي في وقت لاحق ثنائيتان Zwei Dichotomien: تاريخية (تراث ومعاصرة) وماهويّة [أي تتعلق بما هو جوهري] (إسلام/ حداثة).

ولقد اكتفت البحوث الاستشراقية في أغلب الأحوال، باستخدام هذين الزوجين من المفاهيم [هاتين الثنائيتين]، ودون أن تُجرى ـ بغض النظر عن

(1) تعني التاريخية هنا النظر إلى الإنسان وإلى الظواهر الاجتماعية باعتبارها كائنات تاريخية أساساً.

بعض الاستثناءات ـ أية محاولة، بأية صورة من الصور، لوضع هذه المقولات الفكرية المتصفة بالمركزية ـ الأوروبية موضع التساؤل، وذلك اعتماداً على تاريخ الثقافة الإسلامية ذاتها.

نعم، لقد كانت البنية الأصلية للإسلام بالتأكيد بنية حداثية، بمعنى أن الحداثة نفسها تطلبت ثوابت [قواعد] معيارية عالمية. فالبنية الحداثية للخبرة العالمية، ابتكرت إسلاماً معاصراً مناسباً، إسلاماً لا ينسحب على الوقت الراهن، وإنما على تلك الحقبة الزمنية التي كان فيها الإسلام ما يزال إسلاماً، أي فترة فجر الإسلام. فقد انبثقت خلال تلك الفترة [بين فجر الإسلام والوقت الراهن] الصورة الكلاسيكية لمجرى تاريخ الثقافة الإسلامية: تاريخ بدأ مع الإسلام، ثم انحدر إلى التقليدية، وأخيراً جوبه بالحداثة. ولعل رد الفعل على هذه العملية يمثل جوهر الصورة عن الأصولية Fundamentalismus.

ويشاطر كثير من النقاد المسلمين المعاصرين تماماً هذا التفسير الجديد لتاريخ الثقافة الإسلامية، بل إنهم بدورهم لجأوا في تفسيرهم للمسار التاريخي لهذه الثقافة إلى مقولتي «إسلام» و«حداثة». أما عن تسمية العنصر الثالث في هذه السلسلة، فإنها [أي التسمية] لم تكن بالتأكيد موضع اتفاق: إذ بينما تكلم البعض أيضاً عن «حداثة» تكلم البعض الآخر ـ خلافاً لذلك ـ عن «كولنيالية»، وتكلم البعض الثالث مجدّداً عن «إسلام». ومن جديد، تشابك الإسلام مع الحداثة، ولكن بعد أن دخل كلا المفهومين هذه المرة ساحة الحاضر. إن تسمية العنصر الثالث في هذه السلسلة الفكرية ـ التاريخية تحوّلت فيما بعد إلى سمة لحالة فكرية عالميّة. فقد وقف المجددون (الإسلاميون) في مواجهة الاشتراكيين (الإسلاميين)، الذين وقفوا بدورهم في مواجهة الإسلاميين («الحقيقيين»). وفي غمرة هذا الصراع، حول شرعية التفسير العالمي الصحيح، وجد أصحاب الحداثة في الإسلاميين خصماً للحداثة، في حين سحب الإسلاميون هذه التهمة عليهم معتبرينهم أعداءً للإسلام. وتُظهِر الملاحظة غير المتحيزة، بدون شك، عدم وجود فارق في البنيتين المعاصرتين للإسلام والحداثة، من حيث إن البنيتين تستندان إلى استراتيجية نظرية Diskursive جد متشابهة، استراتيجية تبدأ بتحديد القواعد الأساسية،

وتنتهي بالانفصال عمّا بات ينظر إليه كتقليد فات أوانه. هذا مع العلم أن هذه الآلية في التفسير، معروفة في تاريخ الفكر الإسلامي منذ نهاية القرن 19، على أنه لا يجوز خلطها مع الأساليب السابقة التي وَجَدَت في السلف الصالح النموذج الخُلقي للسلوك القويم. ذلك أن الدعاة الإسلاميين الأكثر شهرة في «العصر الوسيط»، الذين دعوا إلى تحويل فجر الإسلام إلى مثل أعلى، مثل عبد الرحمن بن الجوزي (1116 ـ 1200) أو أحمد بن تيمية (1263 ـ 1328) لم يسعوا إلى «إسلام» هو عبارة عن مجموعة من القواعد الثابتة، التي يمكن صبها بالتالي في عبارات لغوية محدّدة. وبطبيعة الحال، فإن كلا الرجلين قد وضع بدوره تصورات مثالية Ideale، كانت بدورها تعبيراً عن عصرهما «الوسيط»، وتكوينهما الفكري المدرسي Scholastisch[1]، وبالتالي فإنه لا يمكن وضعها مع الحداثة الراهنة على صعيد واحد.

### البنية التزامنية للتقليد والحداثة

يُمكن أن نستخلص مما ذُكر حتى الآن، الموضوعة التالية، وهي أنه قد جرى استخدام المفهومين: «تقليد» و«حداثة» في الثقافتين النخبويتين Elitenkulturen، الغربية والإسلامية، لتفسير الحالة الاجتماعية والثقافية المعاصرة، وأن ما نعرفه ونصفه اليوم بالإسلام، إن هو إلاّ بنية نوعية ثقافية خاصة للحداثة، وبالتالي فإن كلا المفهومين يعكسان النظرة الكونية للنخبتين اللتين تحددتا بهذين المفهومين، وتوحدتا في ثقافة عصرية عالمية. لقد نجم عن هذه الموضوعة عواقب هامّة بالنسبة إلى تفهّم التراث، ذلك أنه بات من الواضح، أن تفهم التراث [التقليد] ما عاد ممكناً إلاّ في سياق الحداثة نفسها. وقد أبرز المؤرخ البريطاني Eric Hobsbawm هذه الإشكالية في الصيغة الشهيرة عن «التقليد المبتكر» Erfundene Tradition. إن مقولة الوجود ـ المبتكر

---

(1) Scholastik، تعبير يُطلق بالأصل على التعليم المدرسي الذي نشأ في المدارس الدينية والجامعات الأوروبية بين القرنين العاشر والسابع عشر للميلاد. ولكنه يُطلق أيضاً على كل شخص يتصف بالعقلية المدرسية، ويرغب في التقيد بالآراء التقليدية، ويخضع لسلطان القدماء (السلف) (المترجم).

Erfunden-Sein، المستخدمة بكثرة هذه الأيام، سمحت بتفهم ذلك العمل الواعي لتمييز الحداثة عن كل ما لا يمت إليها بصلة. وبدقيق المعنى، فإنّ الأمر يتعلق بخطاب ذي قواعد محددة، ما تزال تفاصيلها بحاجة إلى مزيدٍ من الدراسة. إن «التقليد» و«التجديد» لا يمثلان ـ على هذا الأساس زوجاً متعارضاً لزمنين متعاقبين، بل أكثر من هذا، إنهما تكوّنا ونشآ كمفهومين متعارضين بصورة متزامنة Synchronic، الأمر الذي يعني أن التقليد لا يمكن أن يُعرف انطلاقاً من ذاته، وإنما يتطلب دائماً نقيضاً مفهومياً، وهو ما أصبحته الحداثة.

إن كلا المفهومين [التقليد والتجديد] لا ينسحب من حيث المبدأ على وقائع معيّنة، وإنما على علاقاتٍ ورؤىً إنسانيةٍ، أي أنهما يُستخدمان كدالّتين Prädikat. وكما هي الحال مع مفاهيم مثل: كبير/صغير أو خير/شر، فإن مصطلحي «تقليد» و«تجديد» لا يُقدّمان معلومات عن وقائع معيّنة ينسحب عليها هذا المصطلحان، وإنما يُقدّمان فقط معلومات عن المتكلم الذي يتكلم عن وقائع محددة بالمقارنة مع أشياء أخرى. وخلافاً لمفاهيم جميل/قبيح أو خير/شر أو كبير/صغير، فإن مفهومي تقليد/تجديد ينطويان على بعد إضافي هو العنصر الزمني، من حيث إن [مفهوم] التقليد يُنسب إلى التاريخ (ما كان ذات يوم)، وأن [مفهوم] الحداثة يشير إلى الوقت الراهن، بل وإلى المستقبل (كما هو كائن، أو كما ينبغي أن يكون). وبناءً على ذلك فقد أمكن أن تُقيّم نفس الواقعة، مرة كواقعة تقليديّة ومرة أخرى كواقعية حداثية، وذلك بحسب الموقف الذي يتخذه المتكلم حيالها. فإذا كان المتكلم يعدّ نفسه حداثياً، فإنه سوف يحكم على ظاهرات مثل: بيت، مدينة، ثقافة، مجتمع، كما لو أنه موجود داخلها (وفي هذه الحال فإنها ظواهر حدثية) أما إذا كان يعيش منفصلاً عنها (فإنها في هذه الحال ظواهر تقليدية).

ومن ناحية الدلالة اللفظية Semantisch، فإن التقليد والتجديد ينشآن من خلال أن المتكلم يدرك رؤيته الخاصة كسمة موضوعية لواقعة معينة، عندما يقيس هذه الواقعة على المقولات المتعلقة برؤيته الخاصة: وهكذا يتحول البيت والمدينة والثقافة والمجتمع إمّا إلى بيت حديث ومدينة حديثة وثقافة حديثة ومجتمع حديث، أو إلى بيت تقليدي ومدينة تقليدية وثقافة تقليدية

ومجتمع تقليدي، وذلك بحسب المنظور الخاص لهذا المتكلم. وكما هي الحال بالنسبة إلى كبير/صغير فإن صاحب القرار في تحديد هويّة ما يُعدُّ تقليدياً أو ما يعدُّ حداثياً، هو في نهاية المطاف إجماع النخبتين [التقليدية والتجديدية]. إن الكل يعرف ماذا تعني كلمتا كبير وصغير، بيد أنه قد لا يوجد من يعرف، أنه من الناحية اللغوية، إنما يعبر دوماً وفقط عن وجهة نظره الخاصة. واقع الحال، إن هذا المتكلم لم يعد يُفصح أيضاً عن إحساسه الذاتي، وإنما هو ينطق بما يمليه عليه الإجماع الاجتماعي [الوعي الاجتماعي السائد] Gesellschaftlischen Konsens

## الإسلام والعودة إلى الأصول

لقد تحقق هذا الإجماع الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية، منذ حوالي نهاية القرن 19، ولكنه جوبه بطبيعة الحال، بكل ما كان يعتبر جزءًا عضوياً من الحياة العصرية. وكما هو واضح، فقد سُجّل هنا إدراك إسلامي، وُجّه الإسلام بموجبه، في المقام الأول، ضد مثل هذه المعايير والوقائع التي رأت فيها النُّخب أشياء تقليدية بالية، والتي يأتي في مقدمتها، بدعة تقديس الأولياء والعوالم السحرية. بيد أنه سرعان ما تم الاعتراف ليس فقط بالمعطيات الاجتماعية مثل الحياة في القرية أو في المدن وإنما أيضاً بكل الأحداث والوقائع التاريخية بوصفها أشياء تنتمي إلى الموروث [التقليد]. إن إدراج الثقافة ضمن هذا الموروث التاريخي كان بالنسبة للناس الحداثيين [من الإسلاميين] أمراً غير مقبول على الإطلاق: إذ كيف يمكن لمثقف سعى جاهداً من أجل الاعتراف بالعالم المتمدن الحديث، أن يرغب في أن ينأى بنفسه عن الجماعة الاجتماعية المحددة التي هو جزء منها؟

لقد بات معروفاً الآن، وذلك اعتماداً على تاريخ الثقافة الأوروبية، أن الحداثة قد ظهرت فقط مع العودة المثالية إلى التراث، أي في المرحلة الرومانسية المتأخرة. إن هذا يبيّن أن التمسك بالتقليد كان ممكناً تماماً في سياق الحداثة نفسها. فقد لعب التقليديون من جماعة لويس غابرييل دي بونالد Louis G. de Bonald دوراً بارزاً داخل كاثوليكية ما بعد الثورة

الفرنسية، وذلك عندما أخذت الأمور تسير باتجاه استعادة النظام الرجعي القديم. فقد تمّ هنا، للمرة الأولى، تسييس التراث ووضعه في مواجهة الحداثيين، الأمر الذي أصبح ممكناً بعد علمنة Säkularisierung مفهوم التراث [بإعطائه الطابع الدنيوي بدل الديني] وتحويله إلى مفهوم رومانسي[1] مضاد لـ «الحرية العقلانية للتنوير» Vernünftigen Freiheit der Aufklärung على حد تعبير هانس جيورج غادامر H-G. Gadamer. وهذا مع العلم أن مفهوم التراث لم يفقد هذه الدلالة الرومانسية حتى يومنا هذا، كما أن بصمات الطابع العقلاني لدفاع عصر التنوير ما تزال تطبع مفهوم الحداثة أيضاً حتى اليوم. وإذا كان العالم الإسلامي يعتبر تمسّكه الراهن بتقليديته الخاصّة، تلك التقليدية التي تقف على النقيض من العقلانية الأوروبية، أمراً إيجابياً، فإن عين الرضا هذه، سوف تظل رومانسية وعاطفية. لقد كان لعدد من الكتاب العرب في مطلع القرن العشرين، مثل محمود طاهر حقّي، وأحمد شوقي تماماً مثل هذه النظرة [الرومانسية]، حيث مجّدوا رسمياً التمسك بالتراث الوطني، ولكن دون أن يكونوا هم أنفسهم ملتزمين بذلك في حياتهم الخاصة. وبدورها، فإن مذكرات الشباب للمفكر العقائدي الإسلامي الرائد سيد قطب، مليئة بتلك التقويمات المتناقضة لما يعتبره «موروثاً» Tradition.

إن مفهومي «تقليد» و«تجديد» نادراً ما كانا ملائمين لوصف الحقائق الاجتماعية وصفاً تحليلياً. وإن استمرار هذه الثنائية كأداة لوصف المجتمعات غير الأوروبية، يمكن فهمها بشكل صحيح، فقط، من خلال كون الحداثة الغربية ما تزال بحاجة إلى «نقيض» لكي تستطيع أن تفهم نفسها. فبما أن التراث في الثقافة الغربية نفسها قد تمت دنونته [إعطاؤه الطابع الدنيوي بدل

(1) الرومانسية Romanticisme: اتجاه نحو التحرر من القواعد القائمة والتقاليد الموروثة، وحب الطبيعة، وتغليب المشاعر الذاتية والخيال على العقل والمنطق. والرومانسية من وجهة النظر الفلسفية، إطلاق الموقف الفردي، وإثارة الشعور في أغمض صوره، والاعتقاد بلانهائية الوجود، ولانهائية التقدم في التاريخ، ويقابلهما الكلاسيكية Classicisme. (عن معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، لأحمد زكي بدوي) (المترجم).

الديني] إلى درجة بات معها يصعب التعرف عليه، وبما أن عملية التأصيل [العودة إلى الأصول] الحديثة لم تعد تقدم مجالاً لإقامة بناء من التقاليد الرومانسية أو السلبية، ذلك أن روح الابتكار لمثل هذه البنية في الثقافة الأوروبية غدت مهددة أكثر فأكثر بالتراجع أمام النقد الموجه من الحداثة؛ فقد قدّم العالم غير الأوروبي، عبر اكتشاف التقاليد المضادة للحداثة فيه، البيئة الملائمة للحفاظ على الوعي الذاتي لإمكانية العيش في ظل الحداثة [الأوروبية].

لقد قدم عصر الآلة الذي سخر منه بمهارة فائقة شارلي شابلن Charli Chaplin في فلمه «الأزمنة الحديثة» Modern Times (1933) أدلّة كافية على القضية التي مفادها، أن الحداثة لا يمكن أن تكون إلاّ شأناً غربياً. فالطاقة والكيمياء والآلات التي نجمت عن ثورات العلوم الطبيعية قد باتت هي الرموز المادية للحداثة. وكما أن الآلات تتحرك ذاتياً، كذلك الآدميون بدأوا الآن يتحركون أوتوماتيكياً، وبدون أية علاقة ضرورية مع تاريخ هم بعض صنائعه. لقد كوّن الإنسان الحديث [الأوروبي] نفسه على هذه الصورة الحديثة، كما أوضح ذلك بإفاضة ميشيل فوكو M. Foucault، عانياً بذلك، إمكانية هذا الإنسان أن يعيش منفصلاً عن تاريخه، منذ أن خرج من [رحم] هذا التاريخ بما هو وجود مستقل Autonomes Wesen، وهذا خلافاً للفلاح المصري الذي كان يحرث الأرض بواسطة الثيران، وبدون آلات، والذي عاش تاريخه على نحوٍ بدا معه وكأنه قد بات عبداً لهذا التاريخ. وهكذا كانت الاستقلالية Antonomie والمرونة Reflexivität، والتحرر بواسطة استخدام العقل من الأمور الغريبة عليه [الفلاح المصري]. وكما هو معروف، فإن هذا التكوين المبسّط، قد نُقل إلى المجتمعات الإسلامية بصورة عامة. لقد عاش المسلمون مشدودين إلى إسلامهم، دون أن يولّدوا بأنفسهم أية تكنولوجيا، الأمر الذي غدوا معه عاجزين عن تنفيذ وصيّة هيغل Hegels Gebot «فكر انطلاقاً من ذاتك» Von sich an zu denken، بل إنهم بدوا أكثر تصميماً على [مقولة] «فكر انطلاقاً من الإسلام» Vom Islam her zu denken. إنه ليس من قبيل العبث، أن كلمة «إسلام» قد ترجمت من منظور حداثي محض إلى

«استسلام» Unterwerfung، لكي يُوضِّح بجلاء أن المسلم أو المسلمة من هذا الطراز Sui generis لا يمكنهما أن يكونا حداثيين. وبالذات عندما تعاملا مع الآلة، فقد بدا أنهما منذ أمد طويل لم يكونا جزءًا من استقلالية الحداثة كما يتم تحديدهما باعتبارهما مسلمين. إن المعيار الحاسم في الانتماء إلى الإسلام، ليس هو الإيمان الديني [العقيدة الداخلية]، وإنما هو الاعتراف الظاهري. وهذا بالضبط ما توجب على أعداد كبيرة من البوسنيين، في الحرب التي يُؤمل أن تكون قد انتهت في البوسنة، أن تدركه، وأن تكابد منه. ففي ظل عملية «التطهير العرقي» هناك، كان يكفي أن يكون الاسم الأول في جواز السفر إسلامياً، حتى تطلق على صاحبه النار.

وتأسيساً على هذه النظرة فإنه لا يمكن أن تُوجد حداثة إسلامية، لأن ذلك ينطوي على خُلْفٍ. مهما يكن الأمر، فإن المسلمين، سوف يُقرّون أن نموذجهم الاجتماعي، ونظرتهم الكونية، لا بد أن تتجدد، بل قد تتمدّن Zivilisieren تحت تأثير الضغط الغربي. بيد أن واحداً مثل هنري الخامس دي شامبور H. V de Chambord، والذي كان المطالب بعرش آل بوربون، يكتب في سياق رحلته المصرية 1861: «إن كافة شعوب الشرق، لا تأخذ سوى بظاهر الحضارة، وتكفي نظرة متفحصة أوّلية لتنكشف لك البربرية ثانية»(*). إنه باستخدام ثنائية «تقليد» و«حداثة» يمكننا أن نتجاوز كلمات شامبور الصريحة، بيد أنه يتبين من هذا الكلام أن المسلمين متمسكون بتقاليدهم على هذا النحو المتزمت، لأن الحداثة لم تكن سوى رداء غير ملائم لُفّع به جوهر الثقافة الإسلامية. وإذا ما تبين أن الرداء غير ملائم حقاً، فإنه يمكن عندئذٍ خلعه (. . .).

## نقد ما بعد الحداثة للحداثة

ما دامت الحداثة تفاخر بنفسها بوصفها نهاية التاريخ البشري، وتعيد إنتاج نفسها بواسطة تصدير التمدن إلى المجتمعات غير الأوروبية، فإن إيقاف هذه المواجهة [بين التقليد والحداثة] سيظل أمراً غير ممكنٍ. لقد قدم النقد

(*) Comte de Chambord, Journal de Voyage en Orient 1861, Paris 1984, p. 254.

الجذريُّ للحداثة، الفرصة، كيما تعيد هذه الأخيرة تقويم نفسها، ذلك النقد الذي انطلق في وقت مبكر من السبعينات، والذي قد تم استخدامه واقع الحال في وقت أبكر من قبل العلوم الثقافية غير الأوروبية. والمثل النموذجي هنا، ربما يكون دراسة فوكو حول «ولادة السجن» Geburt des Gefängnises. فعن طريق صياغات صائبة مثل «التنوير الذي اكتشف الحرية، ابتكر أيضاً القيود»(*). هكذا عُرّيت ازدواجية [تناقضات] الحداثة، وتكشفت عن مجرد مرحلة شديدة الخصوصية وقابلة للنقاش، ولا سيما حين أعطيت في إطارها كلٌّ من الحرية وحجز الحرية، السلوك النابع من الذات والسلوك المفروض من الخارج، طابعاً مؤسساتياً. ولكي لا نخرج عن حدود المفاهيم المستخدمة هنا، فإنه يمكن القول باختصار: إن ما عُدَّ حتى الآن تقليداً، تبيّن أنه جزء أساسي من الحداثة.

لقد أُجريت في الإطار النقدي لنظرية ما بعد الحداثة، إعادة تقييم جذرية لمفهوم الحداثة. وفُتح بهذا، المجال لتفسيرات جديدة للثقافات الإسلامية الحديثة والمعاصرة. إن الملاحظة المهمة بالنسبة إلى مناقشتنا لنقد ما بعد الحداثة، هو انعتاق الحداثة من بنيتها التناقضية كما أن ذلك الفصل الذي طالما رأيناه بين الثقافات الغربية وغير الغربية، قد انهار الآن، من حيث أن هذا الفصل قد استند أساساً إلى التصنيف الذي يزعم أن الحداثة «شأن غربي» وأن التقليد «شأن شرقي».

وبهذا أصبح الآن معروفاً، أن «الحداثة» سوف تظل تمثل مفهوماً غير متّسق، طالما ظلت تُحشد في علاقة مع التقليد. ومع ظهور عدد كبير من الخطابات Diskurse الجوهرية حول المجتمع والثقافة والتاريخ، برزت إلى المقدمة، وجهات نظر جديدة، جعلت من الواضح، أنه يمكن تفسير الحداثة فقط على أنها أسلوب Stil ذاتي وجمالي لنخب معروفة ومحددة تاريخياً. ويسقط بهذا أيضاً الفصل السوسيولوجي بين التقليد والحداثة، من حيث إن

---

(*) Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnises, Frankfurt am Main 1976. p. 284.

كلا المفهومين يشكلان، من منظور ما بعد الحداثة، شكلاً موحداً لامتلاك العالم، أو كما عبر فوكو مرحلة تعبيرية خاصة eine spezifische Diskursformation. ولإلقاء الضوء على هذه المرحلة، فإن السؤال يُوجَّه إلى التاريخ، الذي عليه أن يساعد على معرفة، كيف كان ظهور بدايات هذه المرحلة الخطابية الخاصة ممكناً، وكيف تمكنت هذه المرحلة، حتى الآن، من تغيير، أو ترسيخ نفسها. وعلى هذا، فإنه لم يعد مسموحاً للغرب، انطلاقاً من أسسٍ مبدئيةٍ، أن يدعي بعد لنفسه حق الأولوية، وخاصة إذا ما قبلنا بأن ثنائية غرب/لا غرب لم تكن سوى مجرد تعبير عن عملية ذهنية نظرية، وأنه لم يعد يوجد أي مبرر لفصل هذين العالمين عن بعضهما بعضاً. وينطرح الآن التساؤل، عما إذا كانت، حقبة زمنية ما، تستطيع ـ تاريخياً ـ أن تعيد تكوين نفسها من جديد، بحيث يسود فيها هذا الطراز من التفكير الشمولي الذي لا تختص فيه أية ثقافة بأية أولوية أو امتياز.

إن أحداً لا يماري الآن، في أنه يمكن أن تُفهم الحداثة على أنها مرحلة معيّنة. ولقد قدّم ميشيل فوكو ما يكفي من الحجج ليحذر من فهم تعميمي لما هو مرحلي. ولكن ألا يوجد في واقع الأمر، خطر العودة إلى الكتابة التاريخية الشمولية، التي انتقدها فوكو بشدّة في كتابه «حفريات المعرفة» Archéologie du savoir، وذلك خلال إعادة بناء الحداثة الإسلامية؟ ألم يكن فوكو مصيباً، عندما وصف التاريخ العام Globale Geschichte بأنه «محاولة إعادة إنتاج كل من: الثقافة والمبدأ المادي أو الروحي للمجتمع والأهمية المشتركة لكافة ظواهر المرحلة المعنية والقانون الذي يقدم كشف حساب حول تماسك وتلاحم هذا التاريخ، وبكلمة واحدة، محاولة إعادة إنتاج ما ندعوه ـ مجازاً ـ وجه المرحلة المعنية»(*). لقد برزت واقع الحال، من خلال هذا المنظور النقدي محاولة إعادة تكوين حداثة إسلامية، بعيداً عن مسألة التعاقب التاريخي. إنه لصحيح أن يُحذَّر من تفسير مراحلي [تجزيئي] جديد. ولكن

(*) Ders., Archäologie des Wissens, Frankfurt am Main 1973 (7, 1995), p. 19, diskutiert bei: Jürgen Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1988, p. 295.

أليس من غير المعقول أبداً أن يرغب في إيجاد حداثة إسلامية، تماماً في نفس اللحظة التي جرى ويجري فيها تدمير هذه الحداثة بالنسبة إلى أوروبا؟

نعم، إنه كذلك، فكما أن الحداثة قد تشكلت على أساس المركزية الأوروبية، فإن تدمير هذه الحداثة، يبدو أنه سيكون أيضاً على نفس الأساس. إن إمكانية أن يُقدِّم الأفق النظري والعملي للمجتمعات غير الأوروبية حوافز قوية لبحث موضوع الحداثة، متوافرة الآن تماماً. لأنه إذا أمكن أن يكشف النقاب عن أن نخب المجتمعات الإسلامية والصينية أو اليابانية، قد عرفت العالم من حولها من خلال تصورات قائمة على الفصل بين التقليد والحداثة، وأنها أيضاً قد استخدمت معايير خبرتها الذاتية في توصيف موضوعي لمحيطها، وأنها أخيراً أعادت أيضاً تشكيل ثقافتها بشكل جذري، إذا كان ذلك كذلك، فإنه يصبح من الواضح أن «الحداثة» لم تعد امتيازاً غربياً، وإنما كانت عملية عالمية واسعة النطاق، وبالتالي فقد بات من الممكن وجودها في السياقات الأخرى كما في السياق الغربي. ولعله كان علينا أن نتكلم بصيغة الجمع عن «حداثات»، [وليس حداثة واحدة]، أو أنه كان علينا أن نستوعب الحداثة بوصفها عملية تاريخية عالمية، تنطوي على أشكال تعبيرية شديدة التباين في الثقافات المختلفة طالما أن تشكلها كان دائماً يتم في إطار تراث معيّن.

وينطوي كل هذا على أهمية بعيدة المدى لتاريخ الثقافة الإسلامية بالنسبة للرؤية المعاصرة. فمن وجهة نظر ما بعد الحداثة، فإنه ينبغي بداية، أن تُكتَشف تلك العمليات التي أدّت إلى بنية إسلامية جديدة بصورة جوهرية. ولما كانت الأصالة Essentialismus تمثل سمة جوهرية من سمات الحداثة [الإسلامية]، فقد كان على هذا البحث، أن يحاول التعرف على التاريخ الاجتماعي والثقافي لأية حداثة إسلامية. ومن جهة ثانية، فإن هذا قد يعني ضرورة إعادة اهتمام كبير للفترة الزمنية من 1650 وحتى الوقت الحاضر، لأنه من المحتمل أن تكون عملية [تحديث] قد حوصرت أيضاً في عدد من الثقافات الإسلامية في هذه الفترة الزمنية بالذات، ذلك أن النخب [الإسلامية] قد استحوذت في هذه الفترة، على نظرة عالمية جديدة، من خلال تبلور كل

من الموروث والحداثة. ومن الطبيعي أن تُفهم الحداثة الإسلامية هنا بالارتباط مع حقبتها التاريخية.

إن هذا التفسير المزدوج لمفهوم «الحداثة الإسلامية»، لا يعتبر بحد ذاته أمراً تعسفياً وإنما هو شيء ضروري، لأنه فقط من خلال إلقاء الضوء على الطابع التاريخي للحداثة يمكن الوصول إلى الحداثة الإسلامية المعاصرة.

وكيما يكون الموقف الراهن للنقد عادلاً، كان على النقاشات المتعلقة بالحداثة الإسلامية، أن تنطلق من المقدمات Prämissen التالية:

ـ كان عليها [النقاشات] أن تعترف بثنائية «تقليد» و«حداثة» بوصفها أسلوباً ثقافياً ذاتياً لنخبة (برجوازية) محددة، وتمتنع على هذا الأساس عن استعمالهما كأداتي تحليل وتصنيف.

ـ كان عليها أن تعترف بالحداثة بوصفها مرحلة زمنية محددة تاريخياً، تم فيها الفصل بين «التقليد» و«الحداثة» في إطار مرحلة جدالية diskursiven خاصة.

ـ كان عليها أن تعترف بأن هذه المرحلة التاريخية الجدالية [التي تعتمد الجدل المنطقي وليس الحدس] كانت موجودةً في كل مكان يمكن فيه ملاحظة تكوّن الثقافات البرجوازية. إن الوصف التاريخي للحداثة ينبغي أن يضع في حسبانه الحقيقة التي تشير إلى أنه لا يوجد أي سبب جوهري للتعامل مع الحداثة على أنها امتياز أوروبي، بل وأبعد من هذا، إنه يبدو أن أسس ثنائية: تقليد/حداثة كانت موجودة في كافة المجتمعات والثقافات، بيد أن تبلور هذه الأسس في طراز تاريخي ثقافي خاص، أخضعها على ما يبدو لعمليات تاريخية خاصة.

ـ كان عليها أن تعترف، بأنه لا يمكن فهم «التقليد» و«الحداثة»، إلاّ من حيث هما مقولتان لتملّك العالم Weltaneignung. إنهما مقولتا إدراك Verstehens Kategorien، الأمر الذي ينطبق أيضاً على توضيح الظروف التي حدث فيها هذا الإدراك، وكيف نشأ.

وبعد، فهل توجد حداثة إسلامية؟ نعم، وعلى وجه التحديد من منظور

مزدوج: البعد التاريخي للحداثة، والتشكل الجدلي diskursive لها. علماً أن كلا التصورين للحداثة متداخلان، ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر.



# الاختلاف في طويّة الوحدة
# من أجل معاقلة الخطاب العربي الإسلامي

ابراهيم مشروح

**«والواجب على الناظر في كتب العلوم، إذا كان غرضه معرفة الحقائق، أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه (. . .) ويتّهم أيضاً نفسه عند خصمه فلا يتحامل عليه ولا يتسمح فيه».**

**الحسن بن الهيثم**



مناط هذه المقالة مساءلة جانب من التراث الفكري العربي الإسلامي وتقويمه بمعايير تسلط عليه عُدَّة منهجية دقيقة نلاحقها «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»(*). وهو عمل قيم نلمس فيه مظاهر الجدة في الطرح والتناول لقضايا يشتغل بها الفكر العربي المعاصر، ونتعرف فيه على مضامين فكرية حيّة تصدر عن رؤية يقظة وثاقبة للتّراث ووعي موضوعي بالمناهج القديمة والحديثة يجمع بين إعمال النظر في التراث قصد تجديده واستنهاض الأسئلة الكبرى التي توقفنا على أدق المسائل التي عَزّ أن نلقى لها نظيراً في الكثير من الدراسات التي تتهافت على التراث الفكري الفلسفي الإسلامي وتُسقط عليه تصورات يغزُبُ اشتغالها الفعلي وإثمارها الحقيقي فتأتي نتائجها عجلى لا تصمد أمام التحليل العلمي الدقيق.

---

(*) الدكتور طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، دار الخطابي، الطبعة الأولى، البيضاء 1987. كل الصفحات المشار إليها في المقال تحيل على الكتاب.

## 1 ـ علم كلام مستحدث؟

تلفت قراءة هذا العمل الانتباه إلى الأسئلة التي يوقظها في ذهن القارئ اللبيب: هل نحن في حاجة إلى علم الكلام؟ ماذا يمكن أن يحمله تجديد هذا العلم؟ أية حداثة سننتهي إليها؟ لا مندوحة أن من ضرب بسهم وافر في فهم طروحات 'في أصول الحوار وتجديد علم الكلام' يخرج بالرغبة الجامحة في ضرورة إعادة الاعتبار إلى مقوم من مقومات الفكر الإسلامي ألا وهو علم الكلام. لكن الأسئلة التي تظل حاضرة في مفارقات التنظيم ومجريات الوقائع تدفع إلى الاشتغال بتحديد وظيفة علم الكلام المُجَدَّد ومدى الحاجة النظرية والعملية إلى مثل هذا التحديث.

تجد هذه الأسئلة مشروعيتها في ذهن كل مُقتنص 'للحداثة' وكل مجتهد في تحصيلها ومُقتصد في طرق بلوغها. وقد وردت هذه التساؤلات، ضمنياً، في صيغة 'وقفة' للأستاذ عبد الله العروي على مسألة 'علم الكلام المستحدث' والبحث عن إحياء 'روح الحضارة الإسلامية'. يرى الأستاذ العروي أن السؤال عن «روح الحضارة الإسلامية» ليس سؤالاً لاغياً أو تافهاً «بل يعني فقط أن من يطرحه يودع التاريخ الوقائعي ويقف على عتبة علم الكلام»(1). وعموماً يمكن أن نلخص تصورات د. العروي كما يلي:

1 ـ 1 ـ يودع المتسائل عن روح الحضارة الإسلامية التاريخ الوقائعي.

1 ـ 2 ـ يقف المتسائل على «عتبة علم الكلام» فيكون:

1 ـ 2 ـ 1 ـ تقليدياً كلما خضع لقيود الإتباع.

1 ـ 2 ـ 2 ـ مجدداً كلما انبنى فكره على فرضيات يعايرها بمنطق المناظرة.

1 ـ 3 ـ يكون كل متكلم مناظراً محدوداً بحدود الزمن الذي يعيشه، وتختلف حلوله «باختلاف الإمكانات المتاحة في الفترة الزمنية المعينة».

1 ـ 4 ـ يدفع منطق المناظرة تلقائياً إلى «التركيز على مظاهر التعارض وإهمال

---

(1) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، دار التنوير، الطبعة الأولى، البيضاء 1983، ص 186 وما يليها.

مظاهر التشابه» (سوف نتوسع في هذه المسألة في الفقرة 6).

لا أحد يجادل أن المناظر إنما يأخذ باستمرار بالإمكانات المتاحة في عصره. لكن هذا لا يمنع من أن يتطلع المناظر إلى تخصيب الفكر طالما أنه لا يدعي أنه يبني الحقيقة بمفرده بل إنه يعتبر نفسه مجرد مشارك في بنائها مع مناظريه فقد يُظهر الحقيقة على يد خصمه أو قد يتفق أن تظهر من جهةِ نظر نظرائه. ومن هنا لا تسقط عن المتناظر الإبداعية. فهو يستشرف المستقبل فلا توجد الأصالة عنده إلا باقترانها بالإبداع والخصوصية[1].

لا يخلو ذهن كل مناظر من إدراك ملابسات الظروف فيمعن النظر فيها ويمحصها ويحصل متشابهات الأمور ومفارقاتها ويعي حدود النظر في إطار الخصوصية. فإذا غاب عنه الأصل التفت إلى القصد، فلا يغفل عن الجانب الفكراني (= الإيديولوجي) لأن كل موقف ينطوي على مسائل مضمرة ترتبط بالقناعات.

وهكذا فالباحث عن «روح الحضارة» لا يغادر التاريخ الوقائعي «ليقف على عتبة علم الكلام» لأن البحث في روح الحضارة لا يجعلنا خارج التاريخ. فحتى النزعة الإحيائية للتراث التي بحثت عن مقومات روح الحضارة الغربية لم تتم خارج التاريخ[2].

## 2 ـ مُسوِّغات تجديد علم الكلام:

اجتهد الدكتور طه عبد الرحمن «قدر المستطاع في الأخذ بأسباب اللغة العربية في التعبير والتبليغ» ووظفها في «التنظير لموضوع هذا البحث؛ ومن مظاهر هذا التوظيف العلمي أننا ميزنا بين مراتب ثلاثة من السلوك الحواري: «الحوار» و«المحاورة» و«التحاور»» (ص 21). وهو سعي يعي حدوده ومنتهى

(1) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، الفصل التاسع، الفقرة 3 وقد جاء في هذا الفصل تحديد لمفهوم الأصالة فيه إشارات دقيقة لا ينبغي أن تغفلها وهي مُحْوِجَّة إلى نظر عميق في «الأصالة والاغتراب».

(2) كانت هذه مجرد ملاحظات أولية والمناقشة تحتاج إلى وقفة طويلة وبحث مستفيض يعيد النظر في مسألة الأصالة، الخصوصية والإبداع.

تنظيراته لأنه لا يلقى بالأحكام المطلقة على جميع أقسام ومجالات الفكر العربي الإسلامي وإنما يُجري «حفرية» جدية في الفكر العربي في اللغة وداخلها وفق مقتضياتها اللسانية والتداولية والمنطقية، تلك المقتضيات التي تصدر عن فعالية خطابية «تفيد القيام بمجموعتين متميزتين من الشروط هما: شروط النص الاستدلالي، وشروط التداول اللغوي» (ص 27). وبيَّن أن الاحتراز من الوقوع في «المجازفة في التعميمات وإرسال الأحكام في هذا الفكر» يقتضي أن يكون مناط الدراسة السليمة للفكر العربي الإسلامي صادراً عن طموح معقول ينطلق من إنجاز دراسات جزئية ذات طابع تقني وعميق لكل قطاع فكري من تراثنا على حدة بطلب «'حفر' دقيق، و'سبر' عميق». وهذا الداعي هو ما استجاب له هذا البحث بتناوله «لجزء من الخطاب جاء محرراً على رسم 'المتكلمين'» (ص 173) وقد تبنى د. طه عبد الرحمن الالتزام «بشروط المقال الذي يسلط أدق الأجهزة على أدق الشرائح من التراث» وعياً منه بضرورة الانفتاح على المناهج الحديثة لمعايرة طرق النظر في تراثنا العربي الإسلامي.

لكن اعتماد المناهج الحديثة يخضع لتمحيص دقيق لتبيان حدودها المعرفية وفائدتها العملية. فقد لاحظ د. طه أنه «قد غلب على الباحثين العرب في بناء مصطلحاتهم العلمية وبناء أجهزتهم الوصفية والتفسيرية الاشتغال بقوالب ومعايير اللغات الأجنبية: الفرنسية والإنجليزية؛ فلا نكاد نجد عند معظمهم من المعاني العلمية إلا ما كان نقلاً حرفياً لمصطلحات أجنبية من غير وعي بأصول بعضها النسبية وفائدتها المحدودة» (ص 21).

### 3 ـ معاقلة الفلسفة الإسلامية:

المقصود بالمعاقلة البحث في الأصول التداولية للخطاب الفلسفي للخروج من ريب الاعتقاد في وجود عقلانية مطلقة وتحصيل فلسفة أصيلة واعية بإمكاناتها الفكرية وآخذة بأسباب التفتق والإبداع والانفتاح. وهذا ما كان طه عبد الرحمن (1972) يروم إنجازه في بحثه: 'اللغة والفلسفة' حيث أشار إلى ضرورة إنجاز تقويم للإنتاج النظري في تراثنا بناء على «دور الاستدلال

في بناء فلسفة تداولية عربية أسميناها آنذاك «نيوتيقا» أي ما يمكن ترجمته بـ «فلسفة المعاقلة» (أنظر هامش ص 95). وذلك باعتماده ما أخذ يجد في حقول البحث اللساني والمنطقي وحقول فلسفة العلوم من مناهج وطرق للنظر تتصل بالخطاب وتشقيق الكلام لتوليد المعاني.

إن تشقيق الكلام وتنزيله على القوالب اللغوية الأصلية التي تعي إمكانية امتداد اللغة وقدرتها الخلاقة ركن ثابت في فلسفة المعاقلة وعامل لسدادها إلى جانب الأخذ «لكل المقتضيات العملية والمعرفية والمنهجية» ـ القريب منها والبعيد ـ المشتركة بين المتكلم والمخاطب» (ص 20) أي، بتعبير هايدغر الوعي بامتداد جوهر الكلام:

«الكلام متكلم. والإنسان يتكلم طالما كان يستجيب للكلام. واستجابته تتمثل في إنصاته/سَمَاعه. فهناك سماع حيثما يخلد الإنسان إلى دعوة الصمت. يتكلم الكلام في ركونه إلى صدى الصمت، ويَهْدَأُ الصمتُ بتحمله العالم والأشياء في الامتداد الخالص لجوهرهما. يحدث الكلام كانطواء لصدى الصمت، وهذا هو تملكُ الاختلاف بتحملِ الأشياء والعالم»[(1)].

ومن هنا فتشقيق الكلام هو البحث عن الاختلاف في طوية الوحدة، لقد كان الدكتور طه (1972) واعياً بحدة الكلام وحضوره كضرورة لمعرفة تمظهر الفكر لأن التفكير لا يتم إلا باللغة وداخلها وبواسطتها. فقد جاء في دراسته المستفيضة عن البنيات اللغوية للأنطلوجيا العربية أن التفكير الأصيل لا يمكن أن يحصل إلا باعتبار وظيفة اللغة في المعرفة:

«فإذا كان كل نسق لساني ينقل «الوجود» حسب بنياته الخاصة، وإذا كان هذا النقل يرتهن بفكر يختص بلغة معينة، فإنه من الواجب، في نظرنا، أن نعترف للغة العربية باقتضاءات تداولية 'نيوتيقية'»[(2)].

وهذا ما جعل مشروع د. طه يقترن في منطلقه بالرسالة اللغوية قصد

---

(1) M. Heidegger, Acheminement vers la parole. Gallimard, p. 37. Trad. Beaufret, Brokmeier, 1976.

(2) TAHA (Ab.), Langage et philosophie Essai sur les structures linguistique de l'ontologie, Impr. de Fedala 1979.

إمداد الفكر بما تسعفه به اللغة تبليغاً وتحصيلاً وإبداعاً ونقلاً، في حالة ترجمة فكر الآخر بمراعاة 'إمداد' اللغة والفكر بالمفاهيم مع الاحتراز من تجميدها وعدم جعلها 'تمتد' كي تخصّب اللغة والفكر معاً.

لقد أثبت الأستاذ طه أن الفكر لا يستقيم بطرق النظر إلا إذا فكر داخل اللغة. فالفلاسفة المسلمون الذين نقلوا الفكر اليوناني، مثلاً، كانوا لا يراعون إمكانات اللغة العربية في التعبير والتدليل فيغرقون في العسف الذي ألحقوه باللغة ليجعلوها تُسعف، كرهاً، الفكر اليوناني مما ترتب عنه قلق في العبارة، وتيه في الفكر:

«لم يتوان الفلاسفة المسلمون عن إلحاق تشويه وخرق لقواعد العربية لرفع تحدي الفكر اليوناني، وحتى أولئك الذين لم يتهوروا بمغامرة 'لتجديد' اللغة العربية(!) لم يفلتوا من صوغ 'أفعال/ كلمات موحشة' واقتراف أخطاء لا تُتصور في النحو»[1].

لقد انساق اتباع الفلسفة الإسلامية المشائية مع أرسطو 'فمشوا' على هدى الأورغانون الذي صاغه داخل الفكر اليوناني وبما تسمح به آليات اللغة اليونانية»[2]. ومن بين الأوهام التي سيطرت على أذهان 'فلاسفة الإسلام المدرسيين' رسوخ الاعتقاد لديهم في أن المعاني البرهانية واحدة وإنما نختلف في الألفاظ، «فإذا كانت المعاني الفلسفية معاني عقلية، وكان العقل النظري طريقه البرهان، فإن المعاني الفلسفية معاني برهانية». وهكذا ضربوا صفحاً عن الأصول التداولية للخطاب الفلسفي وعن إمكانات كل لغة خاصة في الإبداع الفكري.

وهناك عدة شواهد على نقصان الوعي بهذه المسألة. لقد لامس أبو نصر الفارابي (المعلم الثاني) بعد (أرسطو!) هذه القضية خصوصاً ما كان من

(1) Ibid., p. 28.

(2) كثير من الدراسات ردت المنطق الأرسطي إلى أصول اللغة اليونانية مثلاً:
Beneveniste, Problèmes de linguistique générale, eds Gallimard.
وخصوصاً الفصل الذي تحدث فيه عن علاقة المقولات اللغوية بالمقولات العقلية.

«انهزام» أبي بشر متى بن يونس (ت 328هـ) في مناظرته لأبي سعيد السيرافي حيث تبين المعلم الثاني ضرورة الأخذ بناصية اللغة فراح يعتني «بطبائع اللغات واختلاف اصطلاحها، ودلالة الألفاظ على المعاني المعقولة، وعلاقة الشكل اللفظي بالمعنى العقلي، وعلاقة المعاني العامية بالمعاني الفلسفية ونقل المعاني من لغة إلى أخرى»[1] غير أن ‹المعلم الثاني› لم يواصل قلقه هذا حتى يتمكن من إدراك عمق الإشكال. فالمعضلة تكمن في أنه اعتاص عليه أن يتنازل عن اعتقاده في برهانية الفلسفة. ولعل هذا ما قاده إلى المغامرة بالتوفيق بين رأيي الحكيمين أرسطوطاليس وأفلاطون لرسوخ اعتقاده في وحدة الحكمة/الفلسفة. ذلك لأن وحدة الفلسفة بوحدة معانيها طالما أن هذه المعاني برهانية.

**4 ـ مُنطَلقات الفلسفة التداولية العربية:**

تنطلق الفلسفة التداولية العربية عند د. طه عبد الرحمن من أن الفلسفة خطاب طبيعي. والمعتقد في برهانية الخطاب الفلسفي واقع، لا محالة، في ‹التهافت› ومجانب للحقيقة التي يكون عليها الاشتغال الفلسفي لسببين:

4 ـ 1 ـ لقد ظَهر للسائل عن طبيعة المقال الفلسفي أن «المقال الفلسفي بُضعة من اللغة الطبيعية يجري عليه ما يجري عليها! فلا مضامينه بمعزل عن تأثير محتويات هذه اللغة، ولا مناهجه بِمَنْأى عن توجيه وسائلها» (ص 57).

4 ـ 2 ـ أثبتت البحوث في حقول فلسفة اللغة والمنطق والتداوليات أن شأن «الاستدلال في الخطاب الطبيعي أن يكون حجاجياً لا برهانياً صناعياً» (ص 59). ومن هنا فالحجاج، بخلاف الاستدلال الاصطناعي يكون:

**4 ـ 2 ـ 1 ـ فعالية تداولية من جهاتها المقامية/الاجتماعية القائمة بين** فواعل الخطاب، و«لذا فإن عقلانية «الفلسفة التداولية» لا تُعَايَرُ بمدى تبنِّي

(1) أنظر مقدمة الدكتور محسن مهدي لتحقيقه لكتاب: أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، دار المشرق، بيروت ـ لبنان، ص 49.

تقنيات الاستدلال المستعمل في الرياضيات، وإنما باعتمادها آليات معلولةً للمجال التداولي وخاضعة لمحك النظر الجماعي» (ص 62). وبهذا فإن المعاقلة القائمة على المناظرة تقوم على خصائص ثلاث «فهي منطقية غير صورية وتجريبية ووظيفية، إذ مبانيها لا تفارق معانيها، ومعانيها لا تفارق أصولها التداولية». وهذا ما يؤمن سلامة التفكير عندما تسكن اللغة إلى معانيها وتسكن معانيها إلى مقامها وفي هذه المُسَامَتَة يمثُل الكلام لذاته في الوحدة ويُغاير ما يعطى على سبيل تعطيل العمل. إن الكلام الذي يكون هذا طابعه يجمع النظر إلى العمل والقول إلى الفعل.

4 ـ 2 ـ 2 ـ وهو خطاب جدلي «لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة، كأن تبنى الانتقالات فيه لا على صور القضايا وحدها كما هو شأن البرهان، بل على هذه الصُّورُ مجتمعة إلى مضامينها أيّما اجتماع» (ص 59). وبناء على هذا التصور، يبدو أن فلسفة تداولية عربية تأخذ بأصولها في طرق التفَكُّر والاعتبار من شأنها أن تُجري معاقلة لتراثنا وتقومه لتأسيس فكر عربي معاصر يأخذ بأسباب النهوض من إمكاناته الذاتية، ويُحَصِّل ما «أحدث من تحويل في البنيات الفكرية والمجتمعية للإنسان؛ أي يكون مبنياً على المعايير والقيم الجديدة التي ابتدعها هذا التحويل الحضاري» (ص 169). وإذا تحقق له تحصيل صفة الأصالة والمغايرة والإبداع الفكري الإنساني فإنه سيعبر عن «نبوغ يعترف به العرب وغير العرب»[1].

يؤمن الخطاب الطبيعي الحجاجي بمبدأ 'المغايرة' أي الاعتراف للغير

---

(1) يحدد الأستاذ العروي في كتابه 'ثقافتنا في ضوء التاريخ'، المرجع السابق، ص 205، «شروط الانبعاث والاستقلال الثقافي» في: أولاً ـ إحياء التراث؛ ثانياً ـ استيعاب منطق الحضارة العصرية؛ ثالثاً ـ تحقيق نبوغ يعترف به العرب وغير العرب.

ونرى أن نظرة إلى التراث تجمع بين استيعاب منطق التفكير الغربي، وتفحص التراث بتسليط عُدَّةٍ نظرية ومنهجية متكاملة تُبيِّن أن الإسقاطات والاندفاع المتحمس لنصرة الأصيل أو المعاصر إن هي إلا جهود متهافتة.

بإمكانية مساهمته في بناء الحقيقة، وهو مبدأ قامت عليه الثقافة العربية الإسلامية لاعتناقها طرقاً عديدة في النظر قصد الوصول إلى الحقيقة في كافة مجالات الفكر الإنساني، فعوض النظر، اعتمدت أسلوب المناظرة. وانطلاقاً من هذه القناعة التي تأخذ بحوارية الفكر العربي الإسلامي، وسعياً وراء معاقلة هذه الخصوصية التي يتمتع بها تراثنا، عمل طه عبد الرحمن على التدقيق في تحليلاته ودأب على طلب اجتهادات اللسانيين والمناطقة وفلاسفة اللغة وما يشتغلون به من قضايا تنصب على اللسان والتداول وطرائق الاستدلال في الخطاب الطبيعي (= الحجاج)، وما يتوسلون به من مناهج دقيقة وما يصطنعونه من أدوات يبتّون بها في المعضلات التي يواجهونها فجاء عمله نظرياً وتقنياً في آن واحد. وقراءة عمله هذا الذي خصصه 'للكلام' لا يتيسر إلاّ باستيعاب المنهج المعتمد وحتى تخريجاته لم تكن عامة وإنما رتبها أيّما ترتيب ونسقها. تنسيقاً محكماً. فما أحوجنا إلى مثل هذه الدراسات التي متى تهيأت وتناولت شرائح التراث فإنها ستخرجنا من عَمَهِ التسيُّب في الأحكام وإطلاقها على عواهنها إما أصالةً عن حدوس لا يُقيدها النظر العلمي وإنما قياساً على قوالب أخرى غريبة كل الغرابة عن هذا التراث. إن ما أصبح شائعاً هو تبرير الدراسات غير المتمكنة للتراث بأنها «قراءة ممكنة للتراث». والحق أن «قراءة التراث» لا يجب أن تكون مطلقة بل لا بد أن تقوم على دراسات تقنية تأتي محررة في أجزاء أو قطاعات فكرية فتستوفيها منهجاً ومضموناً حتى نتمكن من بناء التنظيرات على أساس بحوث علمية دقيقة.

## 5 ـ تنظيرات الاشتغال العقلي الكلامي:

ينطلق تصور د. طه عبد الرحمن للاشتغال العقلي من أصوله القديمة والحديثة من خلال الممارسات العقلية في المجالات الأكثر اعتماداً على العقل في بناء حقيقتها أي المنطق والرياضيات وفلسفة العلم التي أثبتت انقلابات أطر العقل ومراجعاته المتواصلة لذاته وأبطلت الثقة المفرطة فيه. والواقع أن «أسطورة العقل» لم تصنع إلا خارج الممارسة العلمية (بورباكي). وهذا ما دأب فلاسفة الرياضيات والعلوم على تبيانه. فهذا فايرباند يكتب عن

«انقضاء عهد العقل»[1]، وهذا إمري لاكاتوس يتحدث عن «عقلانية نقدية»[2] أما المنطلق الذي يعتمده د. طه عبد الرحمن فيتخذ مبدأً أساسياً يقوم على التسليم بأن «'العقلانية' و'اللاعقلانية' إن هما إلا طرفان متقابلان لسلم واحد» (ص 161 ـ 162). ووعياً بهذا المبدأ يستقيم النظر لمن يأخذ به لأن هذا المبدأ يصونه من الوثوق في 'العقلانية' المطلقة، ويحترز به من العَمَهِ في 'اللاعقلانية'.

وإذا كنا نجد بعض الفلاسفة الغربيين أمثال جيل دولوز وفوكو ودريدا يركنون، في حقل الفلسفة، إلى تعميق الحفرية في العقل ويجدُّون في طلب تفكيك أطره لتأمين الانتقال منه قصد مجاوزة الهوية وتثبيت الاختلاف تيمناً ببعض الفلاسفة القلائل أمثال كيركغارد الدانماركي ونيتشه وهايدغر والقائمة جد محدودة، فإن اشتغالهم هذا يسعى إلى رأب صدع الفكر الغربي ومعضلاتهم غير معضلاتنا في الفكر العربي. غير أن بعض التقابلات لا بد منها.

لقد انتبه الفلاسفة المعاصرون إلى الآصرة التي تجمع الفكر باللغة وما يتبعه الفيلسوف في عمله على «تشقيق الكلام الفلسفي وتوليد المعاني» (ص 163).



## 5 ـ 1 ـ الحوارية ومراتبها (من أجل معاقلة الخطاب):

وعياً بالتباسية الخطاب الطبيعي وبعَدم كونه يسدُّ مسدَّ «المقالات

---

(1) هناك بيبليوغرافيا عميقة وغنية حول هذه المسألة:
P. Fayerabend, Farwell to Reason, London: Verso, 1987 (rep. 1987).
حيث يرى أن «الإنسان كائن مبدع وليس كائناً عاقلاً» (ص 306 وما بعدها).

(2) ويثير لاكاتوش المجري نفس الملاحظات في سياق آخر يدعو فيه إلى «عقلانية نقدية»:
Imre Lakatos, Proofs and Refritations.
حيث يرى أن «العقل من الضعف بمكان بحيث أنه لا يستطيع أن يبرر نفسه»! وما حجة الرياضي إلا في وثوقه في عقله وهي آفة كل العقلانيين تقودهم إلى التشبث بالوثوقية Dognatism أو التاريخية Historism أو بالغرضية (النفعية) Pragmatism. وكلها ضلالات لعَمَهِهِمْ في الوثوق بالعقل.

الصناعية» وانطلاقاً من القناعة التي تقوم على الإقرار بأن الالتباس «ليس نقصاً في اللغة الطبيعية بل هو مزية فيها يكسبها الطواعية الكافية لجعلها تستجيب لأغراض التبليغ التي لا تحصى» (ص 97)، وانطلاقاً من اعتبار عملية فتق أواصر الخطاب لا تتم إلا بالوعي بحواريته لأنه «لا كلام إلا بين اثنين ولو كان كلام المرء مع نفسه، ولا اثنين إلا عارض ومعترض، ولا عارض إلا بدليل، ولا معترض إلا لطلب الصواب ولا طلب للصواب إلا بجملة من القواعد» (ص 91)، انطلاقاً من هذا كله نجد أن البحث في «أصول الحوار» اجتهد لاقتناص الحوارية من أوجهها التبليغية والتدليلية والتوجيهية والتحصيلية بالتوسل بما جد في حقل اللسانيات والمنطق وفلسفة اللغة لتحقيق المُرام بأساليب وطرائق تضبط شروط الحوارية ومراتبها ضبطاً «مجهرياً» لا يقنع بملامسة السطح وإنما يطلبها بأصولها. وهكذا فالحوارية تقتضي شروطاً عامة حصرها د. طه في صنفين:

5 ـ 1 ـ 1 ـ **شروط النص الاستدلالي:**

لا يصير النص استدلالياً إلا إذا استوفى اقتران عناصره بعلائق استدلالية يلزم عن اختلافها أو ائتلافها اختلاف أو ائتلاف أصناف النصوص الاستدلالية. وقد يتقلب النص بتقلب أحوال صوره المنطقية في الأزواج التقابلية التالية: (تدرجية، تقهقرية)؛ (إظهارية، إضمارية)؛ (برهانية، حجاجية).

5 ـ 1 ـ 2 ـ **شروط التداول اللغوي:**

تُحَدُّ شروط التداول بكونها مباحث تخص «علاقة 'الدوال' الطبيعية 'بمدلولاتها' و'بالدالِّين' بها» (ص 20)، فكل خطاب مُحَوجٌ إلى معرفة أغراضه ومقاصده وقواعده وهي حدود يحفُّها المجال التداولي بمقتضياته «العملية والمعرفية والمنهجية (. . .) المشتركة بين المتكلم والمخاطب»، ويكون هذا الاشتراك بالنطقية اللسانية من حيث التبليغ والتوجيه والتدليل.

5 ـ 2 ـ **تنظير مراتب الحوارية:**

ليس من قبيل البخت والاعتباط أن يولي البحث عناية تقنيةٍ فائقة للحوارية ومراتبها ومكونات بنيتها فهذا التنظير إنما يستهدف التدقيق في «وجوه

تحقق نموذج الحوارية (. . .) في لون من ألوان الإنتاج الإسلامي وهو 'علم الكلام' فنعمل على تجديد علاقاته بالمقال الفلسفي، وتحليل خصائصه الحوارية» (ص 55). الهدف إذن هو رتق الصلة بين الفكر الإسلامي، في جانب من جوانبه: علم 'أصول الدين' أو 'الميتافيزيقا الإسلامية' والمقال الفلسفي الذي يشمل اجتهادات الفكر الإنساني من أجل المساهمة في الإبداع الإنساني ورد الاعتبار إلى خصوصيتنا الفكرية وإبداعيتنا مع الحفاظ على اختلافنا.

لقد جاء تنظير الحوارية على درجة عليا من التقنية والدقة، وبلور أداة إجرائية وصفية وتفسيرية «مفيدة في التصنيف والوصف» تمهد الطريق «لممارسة علمية باللسان العربي في ميدان الخطاب» (ص 21). لقد ميز د. طه عبد الرحمن بين ثلاث مراتب للحوارية هي 'الحوار'، 'المحاورة' و'التحاور':

**5 ـ 2 ـ 1 ـ الحوار:**

وهو أدنى مرتبة من مراتب الحوارية لأن مكونات بنيته جد فقيرة لقيامها على المنهج البرهاني ولكون «آليتها الخطابية» عرضية لا تحمل في بنيتها النظر إلى أوجه الحقيقة وتسقط من اعتبارها «حقوق وواجبات» المخاطب في الاعتراض مطالبة إياه فقط بالإذعان والإقرار. وميز د. طه داخل هذا الصنف نموذجين نظريين هما: نموذج الصدق ونموذج البلاغ ـ وحدد هذه المرتبة الحوارية في خطابين: 'الحوار العلمي' و'الحوار الشبيهي'. ففي كليهما يتم إلغاء حق المخاطب (بفتح الطاء) في الاعتراض والمشاركة في بناء الخطاب[1].

---

(1) نجد كثيراً من الفلاسفة من أفلاطون إلى لوكاتش مروراً بمالبرانش وسبينوزا وبساكال وهيوم. . . يلجأون إلى الحوار إلا أن هذا الحوار اصطناعي فهم الذين يأخذون بناصية الفكرة ويفترضون خصوماً موهومين لاحقيقيين فيقودونهم إلى استنباط ما يريدون تبليغه بخلاف النظَّار المسلمين الذين يعتمدون 'التحاور' كأساس لبناء الحقيقة وتشهد على هذا مجالسهم العلمية والسلطانية التي كانت في الحقيقة مرتعاً وحقلاً نشطاً لإنتاج المعرفة على أساس الحوار البناء، وليس هذا عشقاً للماضي لأننا لم نحيه كما قال د. العروي!

ومن الانتقادات الموجهة لهذا الصنف من الحوارية:

5 ـ 2 ـ 1 ـ 1 ـ **أحادية العلاقة البلاغية** (ناقل، منقول إليه) واقتضائها الصدق الذي «يقصر وظيفة اللغة على عرض المعلومات ونقلها، ويغفل شروط الاستعمال التي تتميز عن شروط الصدق بمراعاتها لمقام الكلام وبتغييبها «حقوق» و«واجبات» المتخاطبين الكلامية فيما بينهم» (ص 35). وإذا كان هذا الوجه من الحوارية محموداً في 'الحوار العلمي' فإنه متهافت في «الحوار الشبيهي» أو الفلسفي لأن أصول الفلسفة تداولية (سوف نتوسع في هذه المسألة في الفقرة الموالية).

5 ـ 2 ـ 1 ـ 2 ـ 'إرهابية الحوار' لأنه «يقطع الصلة بأسباب إنشاء الخطاب وفهمه إلى درجة أن العارض ينتهي، بإكثاره القيود في 'عرضه' إلى محو «العارض» منهما آثار «المعروض عليه» لينتهي بدوره إلى الانمحاء منه» (ص 36). ولذا يقع الحوار في «أدنى مراتب سلم الحوارية» لكونه يجحد الإمكانات الكثيرة والهائلة للسان الطبيعي و«يُلجمه» عن المغايرة.



5 ـ 2 ـ 2 ـ **المحاورة:**

ومنهجها حجاجي يقوم على مبدأ المناظرة (أي استحضار الآخر وإشراكه في بناء الحقيقة) أو التناص على مستوى «المحاورة البعيدة». تكمن البنية المعرفية للمحاورة في المناظرة وهي قيام الخطاب على «الاعتراض». وإذا كان الحوار يروم البرهنة على العرض وكان الطريق «البرهاني للعرض يقطع الصلة بأسباب إنشاء الخطاب وفهمه» (ص 35) لأنه بلاغي، فإنه لا يستنهض «المعروض عليه» لأن الآصرة الخطابية بينهما **إلجامية يُلْجِمُ فيها العارضُ المعروض عليه عن الاعتراض**. لكن الحوار ماكر لأنه يطوي ويضمر بحيث تكون «دراسة نفسية لسطرجة الحوار من شأنها، متى قامت على مؤشرات لغوية صورية، أن تكشف لنا أن البحث الذي يتعلق بما قد يعرضه المتكلم وما يطويه ويقتضيه جد مختلفة»[1] فإذا كان الحوار يقصي ذات المخاطب (بفتح الطاء) وينتهي بإقصاء ذاته لينغلق الخطاب على نفسه، فإن المحاورة

---

(1) J. R. Searle, Les actes du langage (Essai sur la philosophie du langage).

تأخذ بالمجال التداولي و«تسلك من سبل الاستدلال ما هو أوسع وأغنى من بنيات البرهان الضيقة» (ص 40) لأنها تعتمد كنموذج لها الإبلاغ والقصد وتتوسل بالحجاج كمنهج تترك «للمعروض عليه» حق الاعتراض بغية تخصيب الخطاب القائم على المغايرة والإيمان بمشروعية الاختلاف. وقد انتبه «الفكر اللغوي القديم إلى ظاهرة الاستلزام التخاطبي (. . .) وقدمت اقتراحات لوصفها في كل من علم البلاغة وعلم الأصول»[1]، وخصص البحث في «أصول الحوار» في باب المناظرة بما فيها علم المناظرة العقدي. لذا اهتم د. طه عبد الرحمن بالمناظرة كنموذج حي إلى جانب اهتمامه بالنظرية الاعتراضية وتقويمها وتقعيدها.

يسجل هذا البحث إذن لحظة متميزة في الكتابة عن التراث بحيث يلمس القارئ أن البحث عن أصول الحوار قصد تجديد علم الكلام يحفر في جانب مغمور من تراثنا العربي الإسلامي وهو علم المناظرة وما لها من مساهمة كبيرة في الفكر الإسلامي، فقد وضع «النظّار المسلمون للجدل شروطاً وقوانين تنافس في استيفائها وضبطها وصرامتها وترتيبها ضوابط المنطق وأحكامه، باعتباره علماً لقوانين العقل، ولا أدل على ذلك من أنهم استخدموا طرق الجدل في الاستدلال على قضايا من صميم المنطق نفسه وبهذا فتحوا الطريق أمام رد المنطق إلى الجدل: هذا المشروع الذي يترتب عنه أن النظر العقلي هو في أصله تناظر وأن ما يدعى «بالعقلانية» إن هو إلا عين الجدل»[2].

هكذا يكون التنصيص على أهمية المناظرة في الفكر الإسلامي وإخراجها من غربتها عاملاً داعياً إلى إعادة النظر في حصر العقلانية والاشتغال بها في 'أهل البرهان' أو الفلاسفة المسلمين ودمج المناظرة كأسٍّ للاشتغال العقلي عند المفكرين المسلمين أصوليين، فقهاء وفلاسفة أجمعين وتلافي التجاهل الذي أطبق على المناظرة من طرف الباحثين المعاصرين الذين أغفلوا دورها

---

(1) Jean Searle, Les actes du langage Humain, Paris, 1972. Cf. Introduction de O. Ducrot, p. 28.

(2) د. طه عبد الرحمن، «من الجدل المحمود إلى علم المناظرة فإلى علم الاعتقاد» الدروس الحسنية الرمضانية، منشورات وزارة الأوقاف 1986، ص 196.

في إنتاج المعرفة. ولعل إهمال المناظرة كقطاع غني في فكرنا العربي الإسلامي راجع إلى الفصل التعسفي بين الفلسفة الإسلامية وعلم أصول الدين (أو علم الكلام) باعتبار أن الأولى تتوسل بالمنطق (= علم قوانين العقل) بينما يتوسل الثاني بالجدل فتقع المفاضلة بينهما على أساس ادعاء برهانية الفلسفة وجدلية الكلام.

لقد اجتهد الفلاسفة المتكلمون في تطويع المنطق ورده إلى الجدل فكان «التوفيق بين الدين والمنطق، وهو الذي حققه الغزالي، أمَّنَ الانفتاح الكامل للمنطق على المشكلات المنهجية في علوم الكلام والأصول والفقه واللغة وبالتالي استيعاب هذه العلوم في بنيانه الخاص» (ص 11) إيذاناً بميلاد عقلانية عربية تعي دور اللسان الطبيعي في بناء المعارف وتتفقه في اللغة جاعلة غايتها الوقوف على طلب أدق «الوسائل في طلب المسائل». ولهذا كان الكلام يُصَارع غربة وقعت فيها الفلسفة الإسلامية فاللسان الطبيعي أو اللغة الطبيعية التي «طالما تعود الفلاسفة (البرهانيون) على وصمها بالالتباس والغموض وعدم تمثيلها للفكر ووفائها له، إنما تتوفر في الواقع على ثروة هائلة من المفاهيم والتعابير الدقيقة، وتقوم بوظائف متنوعة ما طَفِقَ الفلاسفة إزاءها عميان»[1].

وإذا انتقلنا إلى الفكر الغربي يتضح لنا منذ هيغل أن تشقيق الكلام والإنصات إلى اللغة يساعد الفكر على التّفتق والازدهار. يسجل دريدا (جاك) اعتراف هيغل الصريح بدور اللغة في الإبداع الفكري الفلسفي: «يبدو من الغريب أن تتوفر لغة ما على كلمة واحدة ذات معنيين متناقضين: «إن الفكر التأملي ليسعد بلغته حين يجد كلمات تحظى بذاتها بمعنى تأملي، واللغة الألمانية تحفل بالكثير من هذه الكلمات» (G. W. Hegel, Science de la Logique, T. I, p. 93-95).

وفي كتابه دروس في فلسفة التاريخ، يسجل هيغل هذه الملاحظة بنفس الشعور المغتبط: «في لغتنا يوجد معنيان لكلمة تاريخ Geshichte هما:

(1) TAHA (Ab.), Langage et philosophie, p. 126.

Historia rerum gestarum und res gestas وهذه الواقعة ليست «من قبيل الاعتباط الخارجي»[1]. هكذا يتخذ التفكير مثواه داخل اللغة ويسكن إليها. وقد انتبه د. طه عبد الرحمن (طه: 1977) إلى أن «النقل الألماني للمعاني اليونانية» هو «أنجح نقل فلسفي سجله التاريخ لأنه أوعى بهذا التغيير [المعنوي المقوم للفلسفة]»[2] لذلك وجب أن تكون رسالة الفيلسوف العربي «رسالة لغوية في منطلقها» وهكذا يتحدد مبدأ الفلسفة التداولية في أنه «لمَّا كانت الفلسفة خطاباً طبيعياً، فلا يفيدها تقليد أهل البرهان في صنع استدلالات صورية، لا هي ارتقت بها إلى درجة اليقين الرياضي، ولا هي هدتها سبل التوجيه العملي. والحق أن الفلسفة الواعية بأصولها التداولية التي ندعو إليها لا تبغي بمسالك الحجاج بديلاً، لأنها وحدها الكفيلة، في إطار مجال التداول ومقتضياته التفاعلية أن تحصل الإقناع وتدفع إلى العمل» (ص 60) بيِّن، إذن، هذا الموقف المضاد لابن رشد الذي ادعى بُرهانية الفلسفة، وإن كان للادعاء الرشدي مبرراته آنذاك.

لعل ادعاء الخطاب الفلسفي البرهانية واعتقاده الراسخ في كون المعاني الفلسفية معان عقلية لا يجب أن يشتغل بها إلا أهل النظر الذين يتوصلون إلى الحقائق اليقينية هو ما ساهم في تغريب الفلسفة والابتعاد بها عن العمل والتغلغل في الحياة. ويسجل د. علي أومليل، بهذا الصدد، ما آلت إليه الفلسفة من غربة مضاعفة وما عرفته 'أحلام الفلاسفة' من تلاشٍ في وهدة النظر المعزول عن العمل. لقد أصبحوا «دُعَاة غربة» وهذه الغربة عرفها الفكر الفلسفي العربي الإسلامي على أصناف وألوان. فقد افتقد الفلاسفة أسباب التواصل مع المجتمع بل وذهب البعض منهم إلى حد الاعتراف بذلك ««وقد ألصقت يا مسكين بهؤلاء إلصاقاً لا تبريك عنه إلا غربة تأخذك إلى بلاد لم يطأها أمثالهم» كما يقول ابن سينا» فينتهي إلى الدعوة إلى الغربة: «فاقنع

(1) Jacque Derrida, L'ecriture et la difference, Seuil, 1979, p. 168.

(2) طه عبد الرحمن، «الأصول اللغوية للفلسفة»، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، العدد 1، 76 ـ 1977، (ص ص 150 ـ 161).

بسياحة (= غربة، عُزلة) مدخولة بإقامة تسيح حيناً وتخالط هؤلاء حيناً»[1]. لقد أغرق الفلاسفة المسلمون في «الاعتقاد السائد بأن المنطق البرهاني من صنع ذات عاقلة متجردة ومستقلة ـ تذكر عزلتها بعزلة من يصطنع معاناة «الكوجيطو» الديكارتي» فانقطعت آصرة التواصل مع مجريات الحياة الواقعية. ويرى د. طه أن «تعامل الفيلسوف مع البرهان متوقف نجاحُه لا على محاولة استخدامه وسيلة لإثبات قضاياه، لأن هذه المحاولة مآلها الفشل ما دام ليس في وسع الفلسفة إلا أن تكون خطاباً طبيعياً، وإنما نجاح هذا التعامل قائم على الكشف عن تداوليات البرهان بتوظيف أقصى لآليات استدلالية غير صورية» (ص 59).

5 ـ 2 ـ 3 ـ التحاور:

إذا كان ‹الحوار› يقوم على النظرية «العرضية»، وإذا كانت ‹المحاورة› تركنُ إلى النظرية «الاعتراضية»، فإن التحاور هو أُسُّ الحوارية لكونه «أحث على العمل» وأقوم في التبليغ والتفاعل، كنموذجين يكونان أحرس من غيرهما على العلائق التخاطبية التي تنفي إلجام الآخر عن الخلق والإبداع بإفحامه باتباع طرائق استدلالية مغلقة و‹صمّاء›. ذلك لأن التحاور، كما تَدل صيغته الصرفية، تعبير عن التفاعل. لقد أبرز فلاسفة اللغة الطبيعية خصوصاً التداوليون أمثال غرايس وأ. ديكرو وسورل وأوستين(*)، وغيرهم كثير، إمكانية رد القواعد التخاطبية إلى «استدلالية قياسية، ونخص بالذكر منها«الاستلزام التخاطبي» لغرايس و«قواعد السلم الحجاجي» لديكرو» (ص 102) فميزوا بين البراهين المنطقية والخطاب الطبيعي الذي يتميز بخاصيتين تعارضيتين هما: «الطواعية و«الاستعارية» ولما كان «التعارض يشمل جميع المستويات الدلالية للخطاب منطوقات كانت أو اقتضاءات أو مفهومات»، وكانت نماذجه النظرية «تبليغية وتفاعلية لا تبغي سوى «النهوض بمواقف خطابية متفاوتة مع مواقف الذات والمعارضة هي هذا الاعتراض وقد ذهب بهذا التفاوت إلى أقصاه مقيماً «الذات» و«الغير» طرفين متساويين في تجربة

---

(1) د. علي أومليل، الإصلاحية والدولة الوطنية، ط. الأولى 1985، دار التنوير، ص 46.

(*) Grice, O. Ducrot, Searle, Austin.

«المتحاوِر» الخطابية» (ص 46). وهكذا يفيء التحاور إلى «الظفر بالحقائق» على أساس المغايرة والاختلاف في طوية الوحدة ويستند على التناقض لأننا «لو خيرنا بين قدر قليل من المعارف يخلو من التناقض، وآخر كبير يخالطه شيء من التناقص، لكنا أقرب إلى «العقلانية» باختيار الكثير المشوب بالتناقض» (ص 47).

لقد قامت 'المناظرة' في فكرنا العربي الإسلامي على 'التحاور' و'التّحاجّ' الذي يأخذ باتساع صور الاستدلال الطبيعي، واستلزاماته لطرق تفي بغاية المناظرة وهي الخروج بوحدة النظر وبناء المطابقة من الاختلاف وهكذا يكون الفكر العربي الإسلامي حاملاً لمظهر مخصوص يجعل الاختلاف يقيم داخل الوحدة.

## 6 ـ قيمة المناظرة:

لقد كان الفكر العربي الإسلامي حريصاً، في مجالات اشتغاله، على تأصيل الفكر داخل اللسان العربي فلم يكتب أي نجاح لأي قطاع فكري إلاّ إذا كان وفياً للغة العربية ووسائلها في التبليغ والتدليل والتوجيه. وتعد المناظرة، بحق، شهادة تامة على ذلك.

لقد أحصى د. طه عبد الرحمن مجموعة من الألفاظ التي تدل على غلبة الحوار في الفكر العربي وذكر منها «لا على سبيل الحصر وإنما على سبيل المثال، مجموعة المفردات التالية، وهي بالإضافة إلى «المناظرة» و«المحاورة»: 'المخاطبة' و'المجادلة' و'المحاججة' و'المناقشة' و'المنازعة' و'المباحثة' و'المجالسة' و'المفاوضة' (في معناها القديم) و'المراجعة' و'المطارحة' و'المساجلة' و'المعارضة' و'المناقضة' و'المداولة' و'المداخلة'» (ص 64) وهذا الإحصاء أدعى إلى تبني المحاورة من 'العقلانية' وتبيان فائدة المناظرة وقيمتها المنهجية والعملية ودلالتها الجدلية. وقيمة المناظرة يمكن أن نجملها في مظهرين:

6 ـ 1 ـ تنم المناظرة على «المستوى الرفيع الذي حصله 'المتكلمون' في ضبط المناهج» المعتمدة في طرق النظر.

6 ـ 2 ـ استوعب المتناظرون المسلمون «مختلف أسباب عصرهم العلمية والتاريخية من وسائل نظرية وأوضاع ظرفية» وهو استيعاب، فيما يرى د. طه عبد الرحمن، يفوق دعاوى الباحثين المعاصرين الذين يرومون تجديد التراث دون وعي بآلياته، فقد التبس على أغلبهم التمييز مضامين التراث ومناهجه.

6 ـ 3 ـ سَلَكَ النظّارُ المسلمون «في أبحاثهم طرقاً استدلالية تمتاز بالتجريد والدقة واتبعوا في تحليلاتهم أساليب تمتاز بالطرافة والعمق بينما لا تستقيم للكتابات المعاصرة عن التراث مثل هذه القدرة على ممارسة مناهج التفكير المنطقي» (ص 67).

لقد تحامل جُلّ الباحثين المعاصرين، في الغالب، بدعوى العقلانية أو الحداثة، على كثير من الجوانب المشرقة في تراثنا مغفلين القيمة المنهجية والعدَّة المفاهيمية التي تحملها فجازفوا بأحكام قيمة يقيدونها تارة بمنطلقاتهم المنهجية المستمدة من الغرب دون وعي بأصولها وفائدتها المحدودة، وتارة بقناعاتهم الفِكرانية التي تجعلهم تارة يبحثون عن 'نزعات مادية' أو عن 'عقلانية مُحَاصَرة'!!! ويفوتون بذلك على أنفسهم الإنصات إلى كلمة التراث المنحدرة إلينا من أنفسنا. إن السؤال الذي ينبغي أن نطرحه هو: ما سرُّ فشل الخطاب الفلسفي المشائي، وما سرّ استمرارية «منطق الجهات الفقهي»[1] بل وتطوره إن لم يكن ذلك لأنه أخذ بالتفكير بأساليب العربية في التدليل والتبليغ والتوجيه وتوسيعه لـ «أساليب استدلالية عرفها 'المتكلمون' وبحثوها في مناظراتهم ووسائلهم وهي: «القياس»، «الاستنباط» (= البرهان) و«الاستقراء»» (ص 95).

وعلى هذا الأساس سيسمح تعميد طرق المناظرة «بتكميل تنظيرات

---

(1) د. عادل فاخوري، الرسالة الرمزية في أصول الفقه، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان. وتشهد على تطور 'علم أصول الفقه' الفلسفة المقاصدية التي وضع أسسها أبو إسحق الشاطبي (توفي 790هـ) في كتابه والموافقات في أصول الشريعة، المجلد الثاني، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

أخرى جرت لتصارعات غير كلامية مثل «تصارع الأفراد» و«تصارع الطبقات الاجتماعية» وتصارع «الأنظمة السياسية» و«التنافس على السلطة»[1]»، بل قد يمدنا تنظير المناظرة بوسائل لإحكام الربط بين «التصارعات: الفكرية والمادية» (ص 69). لهذا تعد المجالس والمناظرات حقلاً خصباً للتعرف على خصوصية النظر والتفلسف في تراثنا العربي ـ الإسلامي: «فإذا صحّ أن ما يميز الفلسفة عن غيرها من أصناف المعرفة الإنسانية ويمنحها منهجية مخصوصة هو أسلوب «المناظرة»، صحَّ معهُ بالضرورة أن كل قطاع معرفي يكون حظه من العمل الفلسفي على قدر انتهاجه لهذا الأسلوب «المناظري»» (ص 63)، وإذا كان لكل مُدرك مسلكٌ لزم أن يكون هذا المسلك.

6 ـ 3 ـ 1 ـ مستوفياً لشروط 'معاقلة' لاعقلانية، لأن المعاقلة تأخذ بأسباب وأهمية الجدل أو المناظرة بين المتكلم والمخاطب اللذان «يطلبان تمييز الصَّواب من الخطأ» وهذا ما جنح إليه «المسلمون في جعل علم المنطق جزءًا من علم المناظرة وإلباسه لباس الجدل».

6 ـ 3 ـ 2 ـ سالكاً سلوكاً يقرن فيه بين النظر والعمل. فلا ينهض القول إلا بما تحته عمل فيكون المناظر مفيداً فائدة نظرية بإسهامه في بناء الحقيقة، ومعيناً عملياً يدفعه للعمل من أجل تحقق الحقيقة.

## 7 ـ استنتاجات وآفاق

نحوق، فيما يلي، بعض النتائج التي ترسم، في نفس الوقت، الآفاق التي فتحها هذا البحث الذي اجتهد فيه الدكتور طه عبد الرحمن آخذاً بأسباب النهوض بالخطاب العربي الإسلامي في كافة مجالات اشتغال المفكرين المسلمين متخذاً من علم الكلام شوطاً أولاً من الأشواط التي سوف تتوالى بالدرس والتمحيص على الفلسفة الإسلامية والتصوف، ويمكن الاقتداء بها في حقل علوم اللغة والأدب العربي الإسلامي.

الواقع أن من يقف على هذا العمل الجاد يلمس مظاهر الجدة تحف

(1) قد يكون كتاب 'أعز ما يطلب' للمهدي بن تومرت خير دليل على ذلك.

به. فلا هو نظر في التراث بمسبقات نظرية تسقط عليه تصورات يكذبها مجرد التقصّي القريب، ولا هو أصدر أحكاماً متسيبة لا تقيم اعتباراً للشرائط الفكرية والاجتماعية؛ بل إنه اتفق له الجمع بين التمكن من المنهج الكلامي، والمعرفة بأغوار 'الكلام' التي سبرها بمسبار يحترز من الدخول في التقويم العقدي والمفاضلات اللاعلمية.

7 ـ 1 ـ يَبرُّ هذا البحث بالتدقيق في 'المعاقلة' التي يرى الدكتور طه، أنها تجدد النظر في التصورات العتيقة والبالية للعقلانية. فقد ثبت أن مفهوم 'العقل' أصبح، بعد الحفريات الحديثة، عاجزاً عن جمع ماجد في العلوم من ثورات ناقضته، في كثير من الأحيان، مع «مبادئه»، وأجرت عليه من القلب والتحويل ما يجعل القول بوجود 'عقل' يكون ذاتاً ضرباً من الهوس الميتافيزيقي. فتاريخ العقل هو فعل التعقل، وفعل التعقل إن هو إلا تهادم بين الأفكار والعقائد والمذاهب الفكرية. وبهذا لا يكون للعقل معنى واحداً.

7 ـ 2 ـ يخلص الدكتور طه في نهاية الفصل الذي عقده للمنهج الكلامي للمناظرة إلى «اكتشاف البنيات التي تتحكم في اتساق هذا القول أو ذاك وتسلسله وتجعله خطاباً متميزاً»، وينتهي إلى رد ذلك إلى أن المنهج الكلامي لا يقوم على ما هو نظري/عقلي وإنما هو منهج مُناظري/معاقلي يستمد قوته الاستدلالية والحجاجية من قوة آليات الخطاب الطبيعي.

7 ـ 3 ـ أثبت الدكتور طه أن الفهم الصحيح لهذا القطاع من قطاعات الفكر العربي الإسلامي يقتضي «صوغ معايير تقويمية تحدد شروط الانتقالات الاستدلالية من نص إلى آخر» (ص 91)، ويكون التعويل على هذه المعايير، التي تحفظ للخطاب خصائصه الطبيعية، في تبيان مواطن قوة المنهج الكلامي.

7 ـ 4 ـ لما كان أساس الخطاب الكلامي قائماً على الاستدلال الذي يعتمد القياس والمماثلة فقد مارس قوته وفعاليته داخل الثقافة العربية الإسلامية. وبهذا الصدد فقد جاء د. طه بتصور لم يسبق إليه باحث قبله تمثل في إعادة الاعتبار لمقوم من مقوماتنا الفكرية والحضارية وهو 'علم أصول الدين' أو 'علم الكلام' وبين قيمته الفكرية وفائدته المعرفية وأثبت إمكانية

التزود بطرقه المنهجية في فكرنا الحديث لرأب الصدع بين 'كلامنا' القديم و'كلامنا' المعاصر.

7 ـ 5 ـ دأب جل الباحثين المعاصرين في التراث على إرسال الأحكام دون سبرها بمسبار يراعي الوعي بآليات الفكر الإسلامي. فجاء هذا البحث ليبيِّن ضرورة قيام الدراسات التنظيرية العامة على دراسات تقنية تقيد بها أحكامها. ونشير بهذا الصدد إلى ما أخذ يشيع من الحديث عن 'عقل عربي' في غياب دراسات تقنية تضبط كيف اشتغل هذا العاقل في ميدان العلم والدين والفلسفة وتكون ذات كفاية وصفية وتفسيرية يكون أي كلام خارجها مجرد لغو فارغ.

7 ـ 6 ـ اجتهد د. طه، متوسلاً بأدوات المنطق والتداوليات، في تسليط 'أدق المناهج على أرق الشرائح' من تراثنا فضرب بسهم وافر في تشقيقه للفكر وتحقيقه لمضامينه. وأبرز ما أثبته أن «العقلانية واللاعقلانية إن هما إلا طرفان متقابلان لسلم واحد بينهما مراتب لا حصر لها تتزايد أو تتناقص فيها درجة «العقلانية» و«اللاعقلانية» (ص 161 ـ 162).

بهذه القناعات تسعى الفلسفة التداولية العربية للأخذ بأسباب المغايرة وإعادة تقويمها بناء على عمليات إجرائية من حفر لا يقنع بملامسة العمق، وتحقيق لا يروم سوى إخراج «أقصى إمكانات العطاء وأقوى أسباب الثراء» (ص 173). وما المعاقلة إلا الوعي بعدم التناقض التام بين العقلانية واللاعقلانية وبالاختلاف المقيم في طي الوحدة.

تلك أهم القضايا والمسائل التي أوقفنا عليها الأستاذ طه عبد الرحمن وهي تسمو بنا إلى مستوى النظرية لما فيها من وقوف على أهم الجوانب الفكرية النشطة في فكرنا العربي الإسلامي الذي ما طفق يستحثنا على البحث والغوص اقتناصاً لصدفاته. وما هذه المحاولة الجادة إلا سعي محمود لإملاء توجهات جديدة على الباحثين ستثمر بانتقالنا من التخلف إلى الاختلاف بتكاثف الجهود الفكرية للخروج بنا من ردب النفي التاريخي.

# تشخيص الأزمة: بين سطح الأعراض وعمق العلل

أبو يعرب المرزوقي

## أعراض الداء

يمثل تردي الإبداع والإعلام الظاهرين على اللحظة الراهنة من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ـ وهو ترد لا ينكره أحد لتواتر علاماته، رغم نضوج النخب العربية الذي لا نشكك فيه في الجملة ـ عرض الداء الرئيسي الذي يكاد يحصل حوله شبه إجماع توصيفي لأمراض مجتمعنا العربي الإسلامي الحديث لكونهما علامتي الأزمة الأساسيتين: فساد النخب الممسكة بالسلطتين الرسميتين الفكرية والسياسية. لكن هذا الإجماع يركز التشخيص على عرضين لعلة واحدة هي العلة السياسية فيوجه العلاج إلى حلول وحيدة النظرة ويفسد من ثم شروط التحليل العلمي لأهم هذه الأمراض في لحظتها الراهنة ويحول دون إصلاح شؤوننا العامة:

- فأما العلامة الأولى فهي ما ألم بمجال الإبداع الأدبي الذي يكاد أن يغرق في مستنقع الطحالب والزعانف: لا أحد يمكن أن يزعم أن الحل والعقد في تحديد المعايير والقيم العامة المسيطرة على الساحة الإبداعية يوجد بيد أفضل المبدعين ولا حتى بيد أقرب المفضولين إلى ذوي الفضل. ولعل أكبر مؤيدات هذه الظاهرة ما يغلب على اتحادات الكتاب العربية. فأغلب روادها من عيون الأحزاب الحاكمة ووزارات داخلياتها.
- وأما العلامة الثانية فهي ما أحاط بمجال الإخبار الإعلامي الذي يكاد يتلخص في الإيديولوجيا الرسمية وفي بروباجندا الأحزاب وعبادة الأشخاص

والأنظمة الحاكمة: فنفس المؤيدات والعلامات حتى وإن اختلف التعين التنظيمي التابع والمتبوع، إذ ننتقل من وزارة الداخلية إلى وزارة الإعلام ومن اتحاد الكتاب إلى نقابة الصحافيين.

لكن طابع التوصيف المباشر هذا وبساطته قد يجعلانا نرتاب في بداهة التشخيص الذي ينتهي في الغاية إلى إهمال علل الأدواء. فهو يحصر الهم في علاماتها ويقصر العلاج على أدنى العلل أعني العلل السياسية التي يعتقدها البعض ناتجةً عن طبيعة السلوك السياسي للحكام والأحزاب الحاكمة حصراً لأزمة مجتمعاتنا في وجه السلطة الظاهر سياسية كانت هذه السلطة أو فكرية تابعة لها. لكأن الحكام والأحزاب ومن تبعهم من محترفي الفكر بيدهم عصى سحرية يجعلون بها الجميع رهن طوعهم يفعل ما يريدون. والسؤال هو: لماذا يهمل أصحاب هذا التصور العجول النظر في إمكانية قلب التعليل خاصة ومن شروط سلوك من بيدهم السلطان السياسي والفكري صلاحاً أو طلاحاً الأخلاق العامة التي تجعل الأمرين ممكنين وليس فقط خلق المباشرين للسلطتين؟ ألا يكون التفسير السريع بفساد الأنظمة والحكام والمفكرين المحسوبين عليهم وحده مجرد مهرب هدفه تجنب الأدواء الحقيقية وقصر الهم على مجرد الجدل السياسي والإيديولوجي اللذين ينتهيان إلى الحل السهل المتمثل في السلوك الانقلابي خاصة في ظل ما يجري من غليان جماهيري ييسر التوظيف الإيديولوجي الذي قد يدخلنا في ما آل إليه الأمر بعد 48: لكأننا لم نجرب هذا السلوك ونتأكد أنه لم يغير شيئاً بعد قرن كامل من الغوغاء السياسية والفكرية التي حالت دون كل استقرار مؤسسي سياسي وفكري شارط للتربية المدنية وللمحكومية السلمية؟ ألسنا نرى الجمهورية والفكر الشعبوي اللذين عوضنا بهما الملكية والفكر النخبوي ما يزال واقعهما أدهى من سلطنات القرون الوسطى ومشعوذيها؟

## طبيعة الداء

ورغم تسليمنا بأن أخلاق النخب السياسية والفكرية التابعة لها ليست على أحسن ما يرام ورغم قبولنا باستحالة تبرئة الأحزاب الفاشية أو القبائل

البدائية أو الطوائف العنصرية التي تتقاسم أقطار الوطن وإيديولوجييهم بتسلط وعنجهية ذاتيين وبتآمر وتدبير أجنبيين من جرم الاستفادة النسقية من أدواء مجتمعاتنا بدلاً من السعي إلى تقويمها، نعتبر أنه ليس من الجدية أن نتوهم أن نهضتنا لا يعوقها إلا طبيعة الأنظمة وأخلاق الحكام والنخب التابعة أو غياب الديموقراطية الشكلية. أفتكون الأخلاق العامة وأخلاق النخب المعارضة أفضل وخاصة أخلاق النخبة الجامعية التي من المفروض أن تكون قاطرة النهضة لكونها هي المنتجة لكل النخب الصانعة لأدوات النمو والحضارة فضلاً عن النخب التي تسير البلاد والعباد أو التي يزين منها سلوك هؤلاء الحكام الانقلابيين الذين يحولون دون شرط كل تطور أعني استقرار المؤسسات وإصلاحها المتواصل؟ هل ترى أخلاقنا العامة تشجع على غير ما هو حاصل بما تحدده من معايير النجاح الشخصي؟ هل تكون أخلاق نخبنا الجامعية وكفاءاتها تقبل المقارنة مع نظيراتها في المجتمعات التي نعتبرها نماذج تُحتذى، أم أن استشراء الداء في هذه النخبة يثبت أنها أول المتواطئين موضوعياً إن ليس ذاتياً وبالسلب، وأن النقد الذي لا يشير إلا إلى المخاطب وينسى المتكلم لم يعد يقنع أحداً؟

إن العلامتين اللتين يكثر النعي عليهما لا تشيران إلا إلى تفشي هذا الداء السرطاني وفساد الأخلاق العمومية والقيم الشارطة للصلاح في المجالين السياسي والمدني. لِمَ لا يكون النمو العجيب للطحالب والزعانف و«البصاصين» في ساحتي الإبداع والإعلام الناتجين عن تردي التعليم إلى شبه تعميم للأمية وتكديس للخريجين العاطلين على تبعية المجالين الإبداعي والإعلامي للأحزاب الحاكمة والنخب التابعة (لجماعات توزيع الثروة في الداخل أو لجماعات توزيع الألقاب في الخارج) بما توفره لها من نخب مزيفة ومثقفين مرتزقة، التبعية التي سيطرت منذ نصف قرن فأصبحت السمة الغالبة على كل حياتنا الفكرية والخلقية بدلاً من اعتباره معلولاً لها فضلاً عن الإنتاج الفكري المغشوش الذي ليس له من الفكر إلا سطحيات ما صار مبتذلاً عند الجماعة العلمية القاطرة للإبداع العلمي والتقني والفلسفي والفني في بلادها؟

## علل الداء العميقة

وبصورة أدق لماذا لا ننظر في دلالة التعليل المتبادل بين الظاهرتين - فساد القيم الخلقية العامة التي يمثل تردي الإبداع وتبعية الإعلام علامتيها القصويين وفساد الأنظمة ونخبها التي يمثل توظيف هذا التردي دلالتها المثلى - فنفسرهما بمنطق أكثر جدية يركز على طبيعة التفاعل بين الاقتصادي أولاً والتربوي ثانياً والثقافي ثالثاً والخلقي رابعاً والسياسي أخيراً في المستويين الوطني والدولي تفسيراً يجعل الظاهرة أمراً قابلاً للتعليل الكلي الذي يتجاوز الوضع العربي الراهن فتصبح من ثم قابلة للعلاج الهادف إلى تحقيق شروط النقلة إلى وضع سوي بعد تأكدنا من فشل أغلب المحاولات النهضوية بدلالة عجزنا كلما وجدنا أمام محك حقيقي أعني خاصة الحرب التي كانت ولا تزال أكبر امتحان لسلامة البناء الحضاري خلقياً وتقنياً؟ إذا قبلنا بمثل هذا العلاج المعقد ومتعدد التعليل صار بوسعنا أن نتخلص من حصر الأمر في النعي على الأنظمة ونخبها وحدها لكأنهم أتونا من المريخ فلا يبقون كما هم عندنا الآن مناطاً نعلق عليه كل مآزقنا التي لا نريد لها حلاً لكوننا نهمل التعليل الصحيح والعلاج الأليم لنرضى بالمسكنات والمهدئات الإيديولوجية التي جعلت البعض ينتقل بقفزة يصعب فهم منطقها من هوى الديموقراطية الشعبية إلى الهيام بالديموقراطية البرجوازية.

لا ننكر أهمية الإصلاح السياسي والفكري خاصة إذا كان تدريجياً وسلمياً. لكن هذا الإصلاح لا يكون البداية إلا بشرط ألا يصبح الغاية. فالسياسة مؤسسات وفكراً لها معنيان: 1 - فن الحكم وطبيعته شكلاً، وتلك هي أداة السياسة المؤسسية والفكرية، 2 - وجوهر الأحكام وقيمها مضموناً، وذلك هو هدف السياسة المؤسسية والفكرية. لذلك فعلينا الخروج من معارك البداية التي طالت قرناً كاملاً لنحدد جواب الغاية التي لم يدر حولها حوار جدي، جواب الغاية حول سؤال إصلاح الأخلاق العامة بمعنييها: قيم السلوك الخلقية كما تتبين في الضمير المهني ودرجات حذقه التقنية كما تتبين في الكفاءة الفنية. من دون ذلك لن نستطيع الجواب عن هذه الأسئلة التي تصف مظاهر الداء وأعراضه: فكيف نعلل الرشوة السائدة عندنا في كل الأنشطة

الاجتماعية وخاصة في رعايتها جميعاً أعني الإدارة؟ والانتخابات المزيفة في كل التنظيمات الحديثة ذات الآلية الانتخابية؟ والبضائع المغشوشة في كل الإنتاجات المحلية؟ والخدمات المنحطة في كل المصالح المدنية؟ والقضاء الذي فقد ثقة المتقاضين في كل الأصناف الحكمية؟ والجيوش المتقاعسة التي خسرت كل المعارك قبل خوضها؟ والتعليم المتدني في كل المستويات التربوية؟ والعملة المتدهورة في التبادلات الداخلية والخارجية؟ والقيم بجميع أصنافها الجمالية والخلقية والمعرفية والحقوقية والروحية التي صارت دون العملة صموداً أمام التآكل المتسارع؟ أليس ذلك كله من الأمور التي لا ينفيها إلا معاند ولا يرتاح إليها إلا مهادن للشر استفادة من ثمراته المرة في المدى البعيد؟

فهل هذه العاهات يكفي لتفسيرها طبيعة نظام الحكم أو سلوك الحكام ومفكريهم أو أخلاقهم أو عمالتهم مهما نسبنا إلى السياسي وفكره من قوة تأثير؟ أليست النخب السياسية حكاماً ومفكرين إفرازاً لهذا الفساد العام المستشري مما يؤكد بكل وضوح أن الأمم كيفما كانت يولى عليها مؤسسياً وفكرياً؟ لا بد أن نسأل متفجعين عن العلل العميقة: لِمَ هذا الانحطاط المتزايد في صفتي كل الأفعال: الأفعال التي تقتضي جهداً بشرياً صفتيها التقنية والخلقية بحيث بات لا يصلح في مجتمعاتنا مما هو من عمل الإنسان إلا ما كان منه مستورداً ـ إن ليس في الواقع الفعلي ففي الرأي العام ـ مما يعني أننا سنضطر شيئاً فشيئاً إلى حصر تعاملنا مع الغير في استبدال ثرواتنا الطبيعية التي أعطتنا إياها أرض الآباء بالبضائع والخدمات الاستهلاكية التي تزيد التبعية تعميقاً والفقر تجذراً خاصة وعدم التوازن بين حدود التبادل بين الخام والمصنع لا يتوقف تزايده؟

### تردي القيم المادية والرمزية

ما الذي يجعل الجامعات التي مر قرن تقريباً على تكوين البعض منها تدور في فراغ فلا تنتج شيئاً مما يحتاجه المجتمع بما في ذلك أدوات عملها الذاتية من أبسط التجهيزات المكتبية في الإنسانيات إلى أعقد التجهيزات

المخبرية في الطبيعيات، رغم تضخم عدد الشهادات وألقاب الدكتوراهات التي لا يفوقها تضخماً إلا العملات العربية؟ لماذا أصبحت كل النخب بحاجة إلى الإيهام بأنها تفعل شيئاً لتعلل وجودها في حين يعلم الجميع أن الكل يدور في حلقة مفرغة كما يتبين من خواء أهم قاطرات الإنتاج في المجتمعات البشرية أعني الجامعات التي صارت عندنا معامل تفرخ هذه الطحالب والزعانف أعني كل من كان من أعشار المتعلمين والعاطلين بالكامل والمتفرغين من ثم لملء المتسنقعيْن الإبداعي والإعلامي، بدلاً من أن تكون منبع الإبداع والإعلام المثمرين عندما يكونان وسيلتي خلق المعدوم من المبتكرات، وسيلتيه المصاحبتين لتبليغ الحاصل للمتعلمين أو للجمهور عامة؟ أما ما يسمى بمعاهد البحث فهي قد صارت مجرد مافيات تكرر مضوغات إيديولوجية يندى لها الجبين باسم العروبة أو الإسلام تجييشاً سخيفاً للجماهير من دون علم ولا عقل حتى صارت السياسات العربية ـ على الأقل في الخطاب المحلي ـ لا تتجاوز المزايدة مع أصحاب البيانات الخشبية.

لماذا لا يزال كل شيء يستحق الذكر في منشآتنا (كبناء المعامل والمستشفيات المختصة) ما كان حديثاً منها أو حتى ما كان محاكياً للماضي (حتى بناء أكبر المساجد) يعتمد على الخبرة المستوردة بعد قرنين من محاولات النهوض ما أوصل الخبرة المحلية التي همشت إلى الضمور لكونها لا تجرب ولا تتعلم؟ ورغم أن هذه الظاهرة تبدو سائدة في بعض الأقطار العربية الغنية أكثر منها في أقطار الوطن الأخرى فإنها ليست بالأمر الخاص بهم، لكون النخب الحاكمة في الأقطار العربية الأخرى تفضل الانتقال إلى هذه المرافق وأخذها جاهزة بدلاً من نقلها إلى أوطانها وتمكين النخب المختصة من تعلمها بالتجريب، ربما بسبب قلة الموارد فتكون من حظها وحدها دون سواها من المواطنين (المدارس الراقية لشبابها والمصحات المتقدمة لشيوخها والملاهي الباذخة لكل أجيالها). فهي أكثر بروزاً في البلاد العربية الغنية لكون حركة التعمير فيها تحاكي ما يوجد في أكبر حاضرات العالم المتقدم من دون أن يكون ذلك دالاً على حيوية تعميرية ذاتية. فكلها منشئآت ليس فيها شيء واحد عربي بحق عدا موقعها الجغرافي وملكية

الاستمتاع بشروط الحماة. أما التصور والإنجاز والتجهيز والصيانة وحتى التسيير فكلها بخبرات مستوردة ومؤبدة للاستيراد ومن ثم للتبعية حتى في كيفيات العيش وفي أدنى أدواته: وكل ذلك من آيات فشل التعليم وسياساته ومن إفلاس الجامعة التقني والخلقي خاصة، التقني لعدم الخبرة والإتقان والخلقي لعدم التكوين السليم والضمير المهني.

لا بد من علل أعمق لتفسير وجود هذه الأدواء التي اخترنا منها علامتي أدواء الثقافة الراقية في مستوييهما الجمهوري فرعاً والأكاديمي أصلاً: علامة داء الإبداع العلمي والجمالي وعلامة مرض الإعلام المعرفي والسياسي: ذلك أنه إذا كان الكثير يبالغ في الحديث عن المستنقعين الإبداعي والإعلامي الجمهوريين اللذين يعسر إخفاؤهما فإن مستنقعي الإبداع العلمي والإخبار الإعلامي في المستوى الأكاديمي وضعهما أسوأ. فهو أصل داءي المستوى الجمهوري اللذين يمثلان اليوم أبرز علامات الفساد العام المستشري في جسد حضارتنا التي هي ميتة ذاتياً ولا تستمد حياتها المستعارة إلا من الخبرات المستوردة ومن ثم من أجهزة حياة مصطنعة مثل المريض الذي يبقيه الأطباء في حياة نباتية آلية. فإلى تردي مستوى الإبداع والإعلام الأول يعود تردي مستواهما الثاني لكون الجامعة هي التي تخرج منتجيه الذين يستمدون نماذجهم منه. فإذا أضفنا إلى ذلك أن الصراع المفتوح في مستنقعي الإبداع والإعلام الجمهوريين ييسر فضح الدجالين والمبتعدين عن أخلاقيات المهنتين بخلاف مستنقعي الإبداع والإعلام الأكاديميين اللذين يغلب عليهما منطق المافيا الحائل دون فضح الدجالين وكشف المبتعدين عن أخلاقيات الحرفتين باتت فداحة الداء بينة للجميع: أسباب انحطاطنا الأولى والأخيرة تعينت تعينها الأتم في جامعاتنا خاصة وفي نظام تعليمنا وتربيتنا عامة.

### دور النظام التربوي العربي

فكل نظام تربوي مؤلف من مستويين:

- خاص ويحصل في منظومة من المؤسسات التعليمية والتكوينية والبحثية التي يخصصها المجتمع لهذه الوظيفة. ويغلب عليها بعد التكوين المعرفي

والتقني في كل المجتمعات بحسب درجات رقيها وبحسب تعقد الخبرات والمهارات. وهي المحدد الأول والأخير لمناهج النظر والعمل ولكيفيات حصولهما التقنية والمعرفية.

- وعام يمثل بعداً من كل المؤسسات الاجتماعية الأساسية الأخرى أعني في منظومة المؤسسات الأسرية وفي منظومة المؤسسات والمنشآت الاقتصادية وفي منظومة المؤسسات السياسية وأخيراً في منظومة المؤسسات الروحية. ويغلب عليها بعد التكوين الخلقي والذوقي في كل المجتمعات البشرية بحسب درجات رقيها وبحسب تعقد العلاقات وكيفيات العيش. وهي المحدد الأول والأخير لدوافع النظر والعمل ولكيفيات حصولهما الخلقية والذوقية.

وإذا كانت المؤسسة المخصصة لوظيفة التربية التي يغلب عليها التكوين العام في كل أبعاد التربية هي المؤسسة المدرسية بكل مستوياتها من المدرسة الابتدائية إلى الجامعة فإن كل واحد من أبعادها يغلب بصورة عامة على كل واحدة من المؤسسات الرئيسية التي أشرنا إليها: فالمؤسسة الأسرية يغلب عليها البعد العاطفي من التربية والمؤسسة المنشئية يغلب عليها بعدها المهني والمؤسسة السياسية يغلب عليها بعدها المدني والمؤسسة الروحية يغلب عليها بعد التعالي عن كل هذه الأبعاد التربوية. ولما كان كل نظام تربوي تقاس فعالياته التقنية والخلقية بنوع الإنسان الذي يكونه وكانت هذه الفعاليات تتمظهر بسلوك الإنسان والأخلاق العامة السائدة في كل المؤسسات وخاصة في المؤسسة التي توكل إليها الوظيفة التربوية، فإن كل أنظمة المؤسسات الأخرى في المجتمع يقاس نجاحها الفني الخاص بوظائفها ونجاحها الخلقي المشترك بينها جميعاً بنجاح المؤسسة التربوية لكونها لا تختلف الواحدة منها عن الأخرى إلا بنوع ظهور الخلق الشخصي والجمعي في ممارسة تلك الوظائف.

فيحق لذلك أن نعتبر فساد النظام التربوي علة كل فساد في المؤسسة التربوية وفي كل المؤسسات الأخرى. ولما كانت الجامعة هي قاطرة المؤسسة التربوية التي هي قاطرة ما عداها من المؤسسات، إذ هي معمل المربين

ومنبت كل الكوادر في كل المجالات التي أحصينا، باتت الجامعة غاية كل تشخيص للأدواء وبداية كل تحديد للعلاج: لذلك فهي شرط الانتصار في كل معاركنا إذا كنا نريد خوضها بحق بدءًا بأدواء الذات وختماً بعدوان الغير الذي يكون سلاحه الأمضى عادة ما يستند إلى المعرفة بأدواء الذات. فليس ما يصيب وظيفتي الإبداع والإعلام الجمهوريين إلا مجرد علامات على الاختلال في نبض المجتمع. وهي علامات دالة على ما أصاب وظيفتي قلبه أعني وظيفتي جامعاته: المستوى الفني والخلقي في وظيفتي الإخبار بالحاصل من المعرفة والخبرة وإبداع غير الحاصل منهما لتكوين الإنسان الذي يتحقق بهما فيكونان جوهر قيامه وعين فعالياته في الطبيعة (الاستخلاف النظري وتطبيقاته) وفي الشريعة (الاستخلاف العملي وتطبيقاته).




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# تناقضات الحداثة

كريم الوائلي

## - 1 -

تكتنف دلالة الحداثة الغموض، فهي من الناحية اللغوية تستدعي معارضها أو نقيضها أي القِدَم، إذ لا يقال: «حدث... إلا مع قدم» «والحديث نقيض القدم»[1]، وكأن نقيضها لا تغيب دلالته وفاعليته في أثناء تحديد ماهيتها، كما أنها مصطلح بالغ الغرابة. عند الغربيين. بحيث يتضمن مفارقة، إذ يبدو عند رينيه ويليك مصطلحاً قديماً فارغاً[2] أو هو مصطلح مطاط عند روجر فاولر[3]، لدرجة تضاربت الآراء حول تفاصيله وطبيعته، كما يرى مالكوم برادبري، ويؤكد أن «هذه التسمية تحتوي على الكثير من ظلال المعنى الذي لا تنجح في استخدامه بصورة دقيقة»[4].

وقد دفع ذلك أحياناً إلى توصيف الحداثة باستخدام مصطلحات مرافقة مثل: الحداثة الأولية: Proto-Modernism والحداثة البدائية: Pala-Modernism والحداثة الجديدة: New-Modernism وما بعد الحداثة: Post-Modernism[5]،

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة: حدث.

(2) نقلاً عن: صالح جواد الطعمة، الشاعر العربي المعاصر ومفهومه النظري للحداثة، مجلة فصول، العدد 4، 1984، ص 13.

(3) See: Fowler, Roger, Modern Critical erms, Routledge & Kegan Paul, London, 1987, p. 152.

(4) مالكوم برادبري، الحداثة، ترجمة مؤيد فوزي حسين، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1995، 1/ 22.

(5) نفسه، ص 22.

ومن الجدير بالذكر أن الحداثة تغطي مجموعة من الحركات مثل: الانطباعية، وما بعد الانطباعية، والتعبيرية، والتكعيبية، والمستقبلية، والرمزية، والتصويرية... والدادائية والسريالية[1].

وتأثر هذا المصطلح بتصورات مفكري التنوير التي تؤكد على العقلانية العلمانية والتقدم المادي والديمقراطية[2]، وتأسست في ضوء إنجازات مفكرين ـ فردريك نيتشه، وكارل ماركس، وسيجموند فرويد ـ تميزوا بتمردهم على الأسس التقليدية، وجعلوا كثيراً من اليقينيات محط تساؤل، مثل التطورات الدينية والاجتماعية والأخلاقية، ولذلك كانت الحداثة حركة تنطوي على اختلاف جذري مع الأسس التقليدية للثقافة والفن في الغرب[3].

إن الحداثة الغربية مادية وذهنية نشأت في سياقات تاريخية واجتماعية معينة، ولذلك يعدها برادبري سمةً من سمات الفن المعاصر لأنها «خير ما يمثل الفوضى الحضارية والفكرية التي تعم حياتنا المعاصرة والتي جاءت بها الحرب العالمية الأولى»[4]. وسواءٌ أعبّرت الحداثة الغربية تعبيراً مباشراً عن القوى الاجتماعية التي كونتها أم لم تعبر، فإنها ـ في الحقيقة ـ وليدة هذه القوى، بمعنى أنها من «عالم يتجدد بسرعة، عالم التمدن والتقدم الصناعي والتكنولوجي»[5]. ولذلك كان المبدعون والرسامون قد «عكسوا في بياناتهم ومعارضهم ما بين 1909 ـ 1914 أهمية القوى والأشكال المستمدة من العالم

---

(1) See: Fowler, Roger, Modern Critical terms, p. 151.

(2) See: Preminger, Alex & Brogan T.V.F, The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics, Princeton Unv. Press, 1993, p. 792.

(3) See: Abrams, M.H., A Glossary of Literary Terms, Holt Rinehart and Winston, inc, 1985, p. 108-109.

وينظر: هنري لوفيفر، ما الحداثة، ترجمة: كاظم جهاد، ابن رشد للطباعة والنشر، بيروت، 1983. ومالكوم برادبري، الحداثة (مصدر سابق)، ومارشال بيرمان، حداثة التخلف، ترجمة فاضل جتكر، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، 1993.

(4) مالكوم برادبري، الحداثة، 1/ 27.

(5) نفسه، 1/ 59.

المحكوم بالآلة والتكنولوجيا»[1]. ويضيف برادبري: «كانت الحداثة حقاً حركة عالمية ولدتها قوى مختلفة بلغت ذراها في دول مختلفة وأزمان مختلفة، كان مكوثها في بعض الأقطار طويلاً وفي بعضها الآخر مؤقتاً، في بعض الأقطار أساءت الحداثة إلى تراثها الموروث كالتراث الرومانسي والفكتوري والواقعي والانطباعي وفي أقطار عدت نفسها تطوراً لذلك التراث»[2].

وتتميز الحداثة الغربية بخصوصيتها، فهي من الناحية الزمانية تقع في أواخر القرن التاسع عشر، وتبلغ ذروتها في الربع الأول من القرن العشرين، وتمتد مكانياً من روسيا إلى الولايات المتحدة وأميركا اللاتينية، وتضم تيارات مختلفة في الفن والأدب كالمستقبلية والتصويرية والانطباعية والسريالية[3] ـ كما أشرنا ـ ومن الملاحظ أن هذه التيارات لم تطلق كلمة حداثة على إبداعها، «فقد كتب إليوت شعراً حديثاً واستخدم كلمة الصورية Imagism ولم يستخدم كلمة حداثة، وأبولينير استخدم كلمة: concrete poetry أي الشعر المحسوس أو المجسد ولم يستخدم كلمة Modernism واستخدم السرياليون كلمة السريالية والتكعيبيون كلمة التكعيبية»[4].



إن الحداثة الغربية بالغة التعقيد لامتدادها الزماني والمكاني وللتيارات التي تضمها، ولاستيعابها عناصر وملامح غير متآلفة كما يرى صالح جواد الطعمة، فهي «ليست أحادية اللغة، وليست أحادية الأصل، وليست مرتبطة بمرحلة زمنية واحدة، بل متعددة اللغات، ومتعددة الأصول، ونتاج مراحل زمنية متداخلة»[5]، ولكنها على الرغم من هذا كله تتأسس على أصول نظرية في الفلسفة والفن وتتفاعل مع واقع اجتماعي متغير، بمعنى أن الحداثة ـ هنا ـ تثير معضلات ماهيتها وتاريخيتها على السواء، فهي ليست مصطلحاً خاصاً

---

(1) نفسه، 1/66.

(2) نفسه.

(3) ينظر: صالح جواد الطعمة، الشاعر العربي المعاصر ومفهومه النظري للحداثة، ص 13.

(4) جبرا إبراهيم جبرا، ندوة العدد «الحداثة في الشعر»، مجلة فصول العدد: 1/1982، ص 264.

(5) صالح جواد الطعمة، الشاعر العربي المعاصر. . .، ص 31.

بالنقد والأدب، ولكنها تشير إلى صيغ عديدة دالة على الحضارة والتقدم، فهي ابتداءً، تدل على التغاير مع الأنماط السابقة، وتتمرد على خصائصها وسماتها، وبتعبير آخر فإن الحداثة كما يرى «جان بودريان» ليست «مفهوماً سوسيولوجياً، أو مفهوماً سياسياً، أو مفهوماً تاريخياً يحصر المعنى وإنما هي صيغة مميزة للحضارة تعارض صيغة التقليد، أي أنها تعارض جميع الثقافات الأخرى السابقة أو التقليدية»[1].

وإذا كان هذا توصيف الحداثة عند بعض الغربيين فإن وصفها لا يختلف كثيراً عند الدارسين العرب، إذ تبدو من الألفاظ المشوهة عند منذر عياشي[2]، ويرى عبد الرحمن منيف أن «مصطلح الحداثة من أكثر المصطلحات خلافية بسبب عدم تحدد معناه بدقة وعدم معرفة أسباب وظروف نشأته وبسبب عزله عن سياقه التاريخي وطغيان إحدى دلالاته الجزئية على المفهوم»[3]، وتتحدد إشكالية مصطلح الحداثة عند أدونيس «لا من حيث علاقاته بالغرب فحسب، بل من حيث تاريخه الخاص»[4] كما أنه يزداد لديه التباساً، وأن الكلام عنه «يكاد يكون لغواً»[5]. ومن الجدير بالذكر أن تحديد دلالته ـ فيما يرى أحد الباحثين ـ «أمر عسير... بل إن الحداثة في أوروبا ما تزال غير محددة، بمعنى أنها إذا حددت فهي تحدد في مواقع مختلفة وانتماءات متباينة، تبعاً للكتاب والتزامهم ومواقعهم»[6]، ويرجع ذلك إلى أحد أمرين: أولهما: الأصالة التي تعني العودة إلى الجذور التراثية كما يفهمها السلفيون، أو تعني الصلة الوثيقة بالذات وما ينبع عنها، كما يفهمها الأوروبيون والحداثيون

(1) محمد برادة، اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة فصول، العدد 3، 1984، ص 12.

(2) تقديمه لكتاب: مالكوم برادبري، الحداثة، 1/ 6.

(3) نقلاً عن: نبيل سلطان، فتنة السرد والنقد، دار الحوار، اللاذقية، 1994، ص 52.

(4) أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، دار العودة، بيروت، 1980، ص 320.

(5) أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، 1993، ص 91.

(6) حمادي صمود، ندوة العدد «الحداثة في الشعر»، مجلة فصول، العدد 1، 1982، ص 265.

العرب، مثل جبرا إبراهيم جبرا، وثانيهما حضور معرفي أو تجاور معرفي هو البعد الأوروبي[1].

وقد أحدث مصطلحا Modernity وModernism إرباكاً لدى القارئ العربي، فلقد تفاوت الدارسون في تعريبهما، إذ يبدوان مصطلحاً واحداً عند بعضهم، ولذلك تم تعريبهما بكلمة واحدة معاً «الحداثة»[2]. ويميز آخرون بينهما فالحداثة تقابل Modernity والحداثوية تقابل Modernism عند كاظم جهاد[3]. ويميز فاضل ثامر بين «مصطلحي الحداثة Modernity والحداثانية Modernism (المودرنزم) فالمصطلح الأول يملك... دلالة محددة على ما هو جوهري وشامل في نزعة الحداثة دون تقيد باشتراطات مذهبية أو ظلال قيمية ومفهومية، ومنها تلك الخاصة بتحديد موقف أنطولوجي معين إزاء الكون والإنسان... أما مصطلح الحداثانية Modernism ـ المودرنزم ـ فرغم أنه ينتمي، لغةً، إلى الجذر ذاته إلا أنه تمذهب بعد إضافة Ism فأصبح يدل على حركة معينة داخل الأدب الغربي مشروطة بوضع تاريخي معين، وهو يمكن أن يعدَّ أحد الاتجاهات البارزة في الحداثة الغربية، وليس المظهر الوحيد لها»[4].

---

(1) نفسه، ص 264.

(2) ينظر على سبيل المثال: مالكوم برادبري، الحداثة ص 22، وغيرها، وبيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة عبد الوهاب علوب، وجابر عصفور، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1995.

(3) تقديمه لكتاب: لوفيفر، ما الحداثة، ص 20 ـ 21.

(4) فاضل ثامر، مدارات نقدية، في إشكالية النقد والحداثة والإبداع، آفاق عراقية، بغداد، 1987، ص 171، ويقترح إشاعة مصطلح الحداثوية أو الحداثانية أو أن يستخدم المصطلح صوتياً المودرنزم، ينظر: ص 172. أما مصطلح حديث Modern فإنه «مصطلح تاريخي زمني، ومأخوذ من تصنيف المراحل التاريخية المختلفة: العصر القديم، العصر الوسيط...» نفسه، ص 170، وينظر: حوار مع جابر عصفور، مجلة القاهرة، الأعداد: 173 ـ 175، 1997، ص 231. وينظر:
Abrams, M.H., A Glossary of Literary Terms, p. 108.

**ـ 2 ـ**

ويمتح الكتّاب العرب من مناهل مختلفة، ويصدرون عن إيديولوجيات متفاوتة في أثناء تحديدهم لماهية الحداثة، إذ يبحث كمال أبو ديب عن معيار علمي منضبط، يحدد للحداثة دلالتها سواء أكانت غربية أم عربية، فالحداثة ـ لديه ـ ظاهرةٌ لاتاريخية، وبهذا تتحدد في «مكونات لازمنية»[1] تشكل طبيعتها وماهيتها، ويتكئ على منجزات رومان ياكبسون في إرساء مفهومي الحداثة واللاحداثة، انطلاقاً من تصور أساسي تقوم عليه اللغة، مكون من بعدين: أولهما: الرسالة Message، وثانيهما: الترميز Code، وتتحدد اللاحداثة بأنها «الظاهرة التي تعبر عن نفسها في تركيز النظام على الرسالة... أما الحداثة فإنها تنزع إلى نقل محور الفاعلية الإبداعية من مستوى الرسالة إلى مستوى الترميز»[2]، ويصدق هذا على الرواية والموسيقى والصناعة، تماماً كما يصدق على الشعر عربيه وغربيه، قديمه وحديثه. إذ يمكن وصف شعر أبي تمام بالحداثة ما دام «يتمثل في نقل الفاعلية الإبداعية من محور الرسالة إلى محور الترميز»[3]، بمعنى أنه يؤكد على الجوانب الشكلية في النص مبيناً أهمية العلاقات التي تنبع من نظام الترميز، إذ تتجلى العلاقات الخلاقة بين الحد والحد، والجد واللعب، والسيف والكتب، في بيت أبي تمام:

السيف أصدق أنباءً من الكتب    في حده الحد بين الجد واللعب

أما أبو ديب فيحدد للحداثة مفهوماً مطلقاً وفقاً لمنجزات الفكر الغربي، وبحسب مفاهيم ياكبسون، ولذلك فهي ـ كما يقول أحمد عبد المعطي حجازي ـ «قفز فوق المشكلات، وهروب من الأسئلة الحقيقية التفصيلية التي من شأنها أن تصيب معرفتنا بعدم التوازن»[4]، وهذا يعني أن حجازي يرفض

---

(1) كمال أبو ديب، ندوة العدد «الحداثة في الشعر»، مجلة فصول، العدد 1، 1982، ص 261.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) أحمد عبد المعطي حجازي، ندوة العدد «الحداثة في الشعر»، مجلة فصول، العدد 1، 1982، ص 263.

المفهومات القبلية المنسوخة من الآخر، ويدعو إلى استقراء إبداعنا الحديث وتحليله لمعرفة ما فيه من حداثة، حتى لا نفرض عليه مفهوماً للحداثة، فنحرفه ونقسره على السير في هذا الطريق، أو ذاك، مما قد لا يستقيم مع منطق تطوره[1].

إن ما يدعو إليه كمال أبو ديب حداثة ذات منحى عالمي، ومرجعيتها الأساسية تعود إلى مركزية غربية، بمعنى أن لها خصوصيتها الزمانية والإيديولوجية، بحيث يتحول تطبيقها إلى اغتراب حقيقي على واقع آخر، ومن ثم تفقد فاعليتها، لأن «مجرد انتظامها في التاريخ الثقافي الأوروبي، ولو على شكل التمرد عليه، يجعلها لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تمردي مع معطيات الثقافة العربية لكونها لا تنتظم تاريخها»[2].

ويدعو محمد عابد الجابري إلى حداثة لا تصدر عن ثقافة الآخر، وإنما تنطلق «من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل»[3] بمعنى أنها ظاهرة تاريخية و«ليست هناك حداثة مطلقة، كلية وعالمية، وإنما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر. وبعبارة أخرى الحداثة ظاهرة تاريخية، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور، فهي تختلف إذن من مكان لآخر، ومن تجربة تاريخية لأخرى»[4] ويوافقه شكري عياد الذي يؤكد «أن الحداثة مفهوم تاريخي متغير»[5] بمعنى أنها تتحدد وفقاً للظروف التاريخية والاجتماعية، فهناك حداثة عربية في القرن الثاني

(1) ينظر: نفسه.

(2) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص 16.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

(5) شكري عياد، ندوة العدد «الحداثة في الشعر»، مجلة فصول، العدد: 1/ 1982، ص 262.

الهجري، وهناك حداثة أوروبية معاصرة، وهي ـ بحسب عياد ـ «حداثة قوم مختلفين لهم تطورهم وظروفهم ومتغيرات واقعهم»[1].

وتجعل سلمى الخضراء الجيوسي الحداثة قرينة علاقة البناء الفني بالزمن، فهي لا تعد الشاعر حداثياً لأنه يبدع قصيدة النثر فحسب، وإنما تعده حداثياً «لأن موقفه من العالم ورؤيته للحياة تتكئ على وعي بضياع الإنسان الحديث في عصر الآلة»[2]، ويقرن محمد بنيس الحداثة بإمكانية الصيغ التعبيرية للنص في استيعاب حركة الواقع[3]، ويؤكد أن الأدب العربي قد حقق شيئاً في مجال الحداثة، ولكن العقل العربي «على مستوى التنظير فاشل في تحديد مصطلح الحداثة وعاجز عن متابعة التقدم المنجز في الإبداع الفني»[4].

ـ 3 ـ

ويختلط مفهوم الحداثة بدلالة مصطلحات أخرى كالمعاصرة ـ مثلاً ـ التي تدل على الفارق الزماني فحسب، غير أن وعي هذه الدلالة ـ دلالة اختلاط الحداثة بالمعاصرة ـ ليس جديداً علينا وعلى تراثنا، فلقد خلط ابن قتيبة الحداثة بالمعاصرة، وجعل الثانية دالة على الأولى ومتحدة بها، لأن التمايز بين الحداثة والقدم هو تمايز زماني، ولذلك يقول: «ولم يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن، ولا خص به قوماً دون قوم، بل جعل ذلك مشتركاً مقسوماً بين عباده في كل دهر، وجعل كل قديم حديثاً في عصره، وكل شرف خارجيٌّ في أوله، فقد كان جرير والفرزدق والأخطل وأمثالهم يعدون محدثين... ثم صار هؤلاء قدماء ببعد العهد منهم، وكذلك

(1) نفسه. وينظر: جابر عصفور، مجلة القاهرة، الأعداد: 173 ـ 175، 1997، ص 231.
(2) سلمى الخضراء الجيوسي، ندوة العدد «الحداثة في الشعر» مجلة فصول، العدد 1، 1982، ص 262.
(3) محمد بنيس، ندوة العدد «الحداثة في الشعر»، مجلة فصول، العدد 1، 1982، ص 262.
(4) نفسه، ص 263.

يكون من بعدهم لمن بعدنا، كالخريمي والعتابي والحسن بن هانئ وأشباههم»[1].

ويبدو عباس محمود العقاد أبرز من عني بدلالة الحداثة والمعاصرة في أوائل القرن العشرين، ويرد على أولئك الذين يرون أن الحداثة تتضمن ذكر المخترعات الحديثة ووصفها في أشعارهم وآدابهم، وهذا ما يتوهمه الشعراء الإحيائيون، وبخاصة أحمد شوقي ومعروف الرصافي وجميل الزهاوي، ويرجع ذلك في الحقيقة إلى الأداة التي يستخدمونها في التفاعل مع المخترعات الحديثة، لأن الشاعر ـ هنا ـ لا يعبر عنها وإنما يصفها، والوصف فعل عقلي يسقط فيه الشاعر رؤاه الذهنية على سطح الأشياء الكائنة في الخارج، ولذلك فهذه حداثة سطحية، لأن الحداثة عند العقاد: تعبير عن تجربة متخلقة في أعماق الشاعر، ولذلك فإن الحداثة تتحقق «عندما يشعر الشاعر أن له شيئاً يقوله، ويستحق هذا الشيء أن يقال، وإن الشاعر الذي يصف الطائرة ليس بالضرورة شاعراً عصرياً، والذي يصف الجمل ليس شاعراً قديماً. والذي يهمنا حقيقة في تحديد مفهوم الحداثة في الشعر هو كيفية الوصف ورؤية الشاعر إلى الحياة»[2].

إن هذا التصور العميق الذي أرساه العقاد تلقفه أدونيس وعمق فيه تصوراته في أثناء حديثه عن أوهام الحداثة، إذ ينفي أن يكون النص الذي يتناول إنجازات العصر وقضاياه حديثاً، لأن الشاعر قد يتناول هذه المنجزات «برؤيا تقليدية، ومقاربة فنية تقليدية، كما فعل الزهاوي والرصافي وشوقي»[3].

أما عز الدين إسماعيل فإنه يحدد موقفه في ضوء نزعة وسطية تتجاوز نمطين متعارضين ومتباعدين، الأول: النظرة السطحية لمعنى العصرية التي يتحدث فيها الشاعر «عن مبتكرات عصره ومخترعاته، ظناً منه أنه بذلك يمثل

---

(1) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق محمد أحمد شاكر، دار المعارف، مصر، 1982، 1/ 63.

(2) Semah, David: Four Egyptian Literary Critics, p. 6.

(3) أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، ص 316.

عصره ويشارك فيه، والحقيقة أنه بذلك يعيش على هامشه، والنمط الثاني: يتمثل في الدعوة المغالية التي تدعو إلى العصرية المطلقة والتي توشك أن تنفصل نهائياً عن التراث»[1]، ويخلص من ذلك إلى أنه «ليس المجدد في الشعر إذن هو من عرف الطيارة والصاروخ وكتب عنهما، فهذه في الحقيقة محاولة عصرية ساذجة، فالشاعر قد يكون مجدداً حتى عندما يتحدث عن الناقة والجمل»[2].

وتمايز خالدة سعيد بين الحداثة والتجديد لشمولية الأولى وخصوصية الثاني، لأن التجديد أحد مظاهر الحداثة، وهو «إنتاج المختلف المتغير الذي لا يخضع للمعايير السابقة، أو لا يخضع لها تماماً، بل يسهم في توليد معايير جديدة. الجديد نجده في عصور مختلفة، لكنه لا يشير إلى الحداثة دائماً»[3]. وتؤكد خالدة سعيد أهمية الاختلاف والتباين في تحديد الجديد لتعبيره عن واقع جديد، ولاستخدامه معايير تغاير الماضي ولا تنفيه أو تلغيه، أما الحداثة فإنها تتضمن الجدة وتتجاوزها في أنها تطرح القضايا الأساسية لفكر حداثي، ولذلك فالحداثة لديها ترتبط «بالانزياح المتسارع في المعارف وأنماط الإنتاج والعلاقات على نحو يستتبع صراعاً مع المعتقدات... ومع القيم التي تفرزها أنماط الإنتاج والعلاقات السائدة»[4] وبقدر ما يشير هذا إلى العلاقة الحميمة بين الحداثة والتغير والتطور يشير إلى هذا التغير بأنماط إنتاجها وعلاقاتها، بحيث يؤكد العلاقة الجدلية بين المعرفة والبنى التحتية في ضوء تجلياتها الماركسية المعروفة، ومن ثم تحدد الناقدة الحداثة بوصفها «ثورة فكرية وليست مجرد مسألة تتصل بالوزن والقافية، أو بقصيدة النثر، أو نظام السرد أو البطل..»[5] لتؤكد أخيراً أن الحداثة «وضعية فكرية لا تنفصل عن ظهور الأفكار والنزوعات التاريخية التطورية وتقدم المناهج التحليلية

(1) عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ص 10.

(2) نفسه، ص 13.

(3) خالدة سعيد، الملامح الفكرية للحداثة، مجلة فصول، العدد 3، 1984، ص 25.

(4) نفسه.

(5) نفسه.

التجريبية، وهي تتبلور في اتجاه تعريف جديد للإنسان عبر تحديد جديد لعلاقته بالكون. إنها إعادة نظر شاملة في منظومة المفهومات والنظام المعرفي، أو ما يكون صورة العالم في وعي الإنسان، ومن ثم يمكن أن يقال إنها إعادة نظر في المراجع والأدوات والقيم والمعايير»[1].

وهذا يصدق على الحضارة الغربية لأنه من المستبعد أن يكون المجتمع العربي قد شهد كل هذه التغيرات من الأنساق المعرفية المتطورة والثورات الفكرية الهائلة، ولكنها على الرغم من ذلك تطبق ذلك على المجتمع العربي وإبداعاته الفنية.

إن الحداثة لا تولد فجأةً، بل هي نتيجة تراكم معرفي، تنطلق من مرحلة إلى أخرى، ومن الغريب أن خالدة سعيد تؤكد هذه المرحلية على الرغم من تعارض المرحلية مع خروقات الحداثيين، ولذا فإن الحداثة بوصفها حركة فكرية شاملة انطلقت ـ كما ترى خالدة سعيد ـ مع الرواد الأوائل مثل جبران خليل جبران وطه حسين «فقد مثل فكر الرواد الأوائل قطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية، كمعيار ومصدر وحيد للحقيقة، وأقام مرجعين بديلين: العقل والواقع التاريخي، وكلاهما إنساني، ومن ثم تطوري، فالحقيقة عند رائد كجبران أو طه حسين لا تلتمس بالنقل، بل تلتمس بالتأمل والاستبصار عند جبران، وبالبحث المنهجي العقلاني عند طه حسين»[2].

ـ 4 ـ

ويعد أدونيس (علي أحمد سعيد) أبرز من تكلم عن الحداثة، فهي هاجسه الأكبر في الإبداع والتنظير، وتتكرر ـ في كتبه ـ كثير من التصورات حولها، فمرة يتحدث بعامة عن الحداثة، ومرة يتحدث عن ماهيتها وأوهامها، ويمكن تحديد تصوراته في ضوء المحورين التاليين:

المغايرة والاختلاف.

---

(1) نفسه، ص 26.

(2) نفسه، ص 27.

المعاصرة والتجريب.

**المغايرة والاختلاف:**

وتتجلى ملامح المغايرة والاختلاف لديه بالتغاير مع الماضي العربي والحاضر الغربي، فهو يسعى إلى أن تتميز الكتابة الحداثية بخصائص جوهرية جذرية تتجاوز التكرار إلى الخلق المستمر[1]، وهذا يعني أن النص الحداثي الشعري ينبغي له مجاوزة النص العربي القديم موضوعاً وشكلاً، صحيح أن التغاير وحده، بدلالته العامة، لا يؤسس الحداثة، على الرغم من أن أدونيس أكد أهميته في مواطن عديدة، فالشعر الحديث «من حيث التجربة وأشكال التعبير مختلف عما سبقه لا مؤتلف معه»[2] غير أن التغاير ـ وحده ـ لا يحدد للحداثة ماهيتها، لأن الخوارج ـ فيما يرى أحد الباحثين ـ ليسوا محدثين على الرغم من تباينهم عن الذين عاصروهم[3] ويؤكد أدونيس أن مجرد المغايرة تعني عملاً آلياً «يقوم على فكرة إنتاج النقيض... تحيل الإبداع إلى لعبة في التضاد... تضاد النص بالنص»[4].

إن الخروج على الماضي ليس مطلقاً، لأنه ينبغي أن نميز في رؤيتنا للماضي بين أمرين: 

**أولهما**: أن الماضي أنتج دلالاتٍ وأنماطاً معرفية وفقاً لأنساق اجتماعية وتغيرات تاريخية معينة، إذ تعبر هذه الدلالات والمعارف عن مرحلة ذات طبيعة آنية ينتهي تأثيرها، وتختفي قيمتها بزوال مسببها.

**ثانيهما**: أن الماضي أنتج دلالات إنسانية قارة وأنماطاً معرفية فاعلة ومتجددة. ولا يخفى أن الأول يقيد تفكير الإنسان، والثاني يدعوه إلى التفكير والتحرر، ويعيقه الأول ـ إن استسلم له ـ في صنع حاضره ومستقبله، في

---

(1) ينظر: أدونيس، زمن الشعر، دار العودة، بيروت، 1983، ص 285.

(2) نفسه، ص 147، وينظر: ص 42، 45، 46، وغيرها.

(3) كمال أبو ديب، ندوة العدد «الحداثة في الشعر»، مجلة فصول، العدد 1، 1982، ص 261.

(4) أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، ص 314.

حين يدفعه الثاني إلى ذلك بفاعلية[1].

إن الخروج على الماضي وقيمه بهذا المنظور يمثل أحد المكونات الأساسية في مفهوم الحداثة، يؤكد ذلك يوسف الخال حين يقول: «الحداثة في الشعر إبداع وخروج على ما سلف»[2] وأكد ذلك أدونيس في أكثر من موطن يقول: «تقتضي الحداثة قطعاً مع التأسلف والتمغرب»[3] ويمثل ما يطلق عليه أدونيس «النظام السائد» كل أنظمة المعارف والثقافة والفكر التي تمثل امتداداً للماضي بمفهومه السلبي، ويتحدد موقفه إزاءها بضرورة تهديمها تماماً، يقول: «والكتابة الإبداعية هي التي تمارس تهديماً شاملاً للنظام السائد وعلاقاته ـ أعني نظام الأفكار»[4]، ويقول: «لا تنشأ الحداثة مصالحة، وإنما تنشأ هجوماً. تنشأ إذن، خرق ثقافي جذري وشامل، لما هو سائد»[5]، وتتبدى ملامح الهدم والبناء عند أدونيس، إذ يعمد إلى هدم وخرق المألوف، فالحداثة «انشقاق وهدم»، والهدم ـ هنا ـ يعني «إنشاء طرق معرفية لم تؤلف، وتطرح قيماً لم تؤلف»[6]، ولا تفارق الحداثة الرفض والتمرد، لأن الرفض خروج على النظام المعرفي السائد، والتمرد تجاوز أو خرق له، وتقديم بديل عنه. ولا يقتصر أدونيس على مجرد مغايرة الماضي العربي، بل إنه يسعى إلى مغايرة الآخر الغربي، لأن الحداثة العربية لا تعني نسخاً وتقليداً للآخر، بحيث تصبح «مقاييس الحداثة في الغرب مقاييس للحداثة خارج الغرب»[7]،

---

(1) ينظر: أدونيس، زمن الشعر، ص 314، وما بعدها، ويرى محمد عابد الجابري: أن الحداثة «لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه «المعاصرة» أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي» محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 15 ـ 16.

(2) نقلاً عن: محمد حمود، الحداثة في الشعر العربي والمعاصر، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1991، ص 52.

(3) أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، ص 315.

(4) ينظر: أدونيس، زمن الشعر، ص 296.

(5) أدونيس، النص القرآني، ص 107.

(6) نفسه، ص 115.

(7) أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، ص 315.

وتتضمن هذه النظرة الأخيرة شعوراً بالنقص إزاء الآخر، مما يقود إلى وسم الشعر العربي الحديث بالتخلف دائماً، وتبدد المماثلة ـ عند أدونيس ـ استلاباً كاملاً، ففي حالة محاكاة الشعر العربي القديم إنما يعيد الشاعر الحديث «إنتاج الوهم الأسطوري ـ التراثي» وفي حالة مماثلة الآخر الغربي «يعيد إنتاج شعر ذلك الآخر»[1].

إن المغايرة تعني تجاوز المحاكاة والتقليد، أو تجاوز التنميط، بلغة أدونيس الذي «يعني إعادة إنتاج العلاقات نفسها، علاقة نظرة الشاعر بالعالم والأشياء، وعلاقة لغته بها، وبنية تعبيره الخاصة التي تعطي لهذه العلاقات تشكيلاً خاصاً»[2].

**المعاصرة والتجريب:**

ويدل التزامن على المعاصرة، وهو تحديد شكلي سطحي، يقرن الحداثة بالزمن، ومن ثم تتجه العناية بزمانية الشاعر وليس ببنية النص، فالشعر ـ كما يقول أدونيس ـ «لا يكتب حداثته بالضرورة من مجرد زمنيته، وإنما الحداثة خصيصة تكمن في بنيته ذاتها»[3].

ولم يقتصر الأمر على مجرد تجاوز الفهم الشكلي للمعاصرة، وإنما ضرورة تجاوز المضامين العصرية إلى استحداث هذه المضامين، بمعنى تجاوز وصف إنجازات العصر وقضاياه، لأن الوصف يرتكز إلى رؤية تقليدية تتكئ على مقاربات تقليدية، تماماً كما فعل الشعراء الإحيائيون، ولا يختلف عنهم ـ كما يرى أدونيس ـ «بعض الشعراء باسم بعض النظرات المذهبية الإيديولوجية»[4].

وعلى الرغم من أن دلالة التجريب تتسم بكثير من الانفتاح وعدم التحدد، فإن

(1) نفسه.
(2) نفسه، ص 319.
(3) نفسه، ص 314.
(4) نفسه، ص 316.

أدونيس وبتشاؤم كبير، يشير إلى التجريب في قصيدة النثر، ولا يخرج التجريب عن عدم التيقن مما تدل عليه طبيعة قصيدة النثر، لكنها ترتكز أساساً إلى مكونات الحداثة في ضرورة الفهم والتجاوز[1]، ولذلك تنسجم التصورات السابقة مع مقولات أدونيس التي تشيع في مؤلفاته عن الحداثة من قبيل: إن الحداثة «التوكيد المطلق على أولية التعبير، أعني أن طريقة أو كيفية القول أكثر أهمية من الشيء المقول، وإن شعرية القصيدة أو فنيتها هي في بنيتها لا في وظيفتها»[2]، «الشعر الجديد هو أنه رؤيا. والرؤية بطبيعتها قفزة خارج المفهومات السائدة. هي إذن، تغيير في نظام الأشياء، وفي نظام النظر إليها»[3].

ـ 5 ـ

ويمكن تأمل مفهوم «الحداثة» عند جابر عصفور في ضوء ثلاث مكونات:

**أولها**: دور الأنا الفاعلة في تحديد ماهية الأنا من ناحية، والوعي الضدي وأثره في تدعيم المكونات البنائية للحداثة.

**ثانيها**: المدى الجغرافي للحداثة (المدينة).

**ثالثها**: كون الحداثة وجهاً آخر للتحديث.

وتنبثق الحداثة من اللحظة التي «تتمرد فيها الأنا الفاعلة للوعي على طرائقها المعتادة في الإدراك، سواء أكان إدراك نفسها من حيث هي حضور متعين فاعل في الوجود، أو إدراك علاقتها بمواقعها، من حيث هي حضور مستقل في الوجود»[4]، أي أن هناك ذاتاً فاعلة واعية تعي نفسها أولاً، وواقعها

(1) ينظر: نفسه.
(2) أدونيس، زمن الشعر، ص 71، وينظر: فاتحة لنهايات القرن، ص 192، 249، 250، 251، 252.
(3) أدونيس، زمن الشعر، ص 9.
(4) جابر عصفور، هوامش على دفتر التنوير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1994، ص 61.

ثانياً، غير أن هذا الوعي المركب للذات والواقع لا يكفي لتحديد الحداثة أو نشوئها، وإنما لا بد من التمرد على طرائق الإدراك المعتادة، إن هذا الوعي يضاد وعياً قائماً، ولذلك أطلق على وعي الذات نفسها وواقعها، وكيفيات تمردها: الوعي الضدي، وهو وعي لا يستسلم لليقين والذات العارفة لكل شيء، وإنما يستبدل «بالمطلق النسبي، وباليقين الشك»[1].

ويتحدد المدى الجغرافي للحداثة بالمدينة، التي يتضمن وجودها التحديث بالضرورة، سواء أكانت هذه المدينة ذات طبيعة صناعية أم «المدينة الكوزموبوليتية» التي تعيش عصر ما بعد الصناعة[2] وتتميز هذه المدينة بأنها «النقيض للقرية والبادية، بما فيها من تصنيع يتجاوز الآلات اليدوية، وبما فيها من أنظمة معرفية تتجاوز عوالم الخرافة والسحر... فهي مدينة ترعاها مؤسسات السلطة وتوجهها مصالح الطبقات الحاكمة والأجهزة الإيديولوجية للدولة، وتثير الشغب فيها مجموعات الهامشيين والمقهورين والمقموعين»[3].

ولم تكن هذه التصورات سائرةً في خط متصاعد، ولكنها أخذت في التشظي والانكسار في التطبيق على الشعر العربي الحديث، لقد كانت المدينة على المستوى النظري مدينة العلم والتطور التقني، وأنها تناقض مجتمعي القرية والبادية، ولكنها على المستوى التطبيقي ـ حيث يستشهد بنصوص شعرية عربية ـ تصبح المدينة «ليست مدينة ـ ما بعد الصناعة الغربية ـ التي يتمرد فيها المبدعون على معايير التقدم والتطور والآلة»[4] وإنما «هي المدينة التي تتصارع فيها الكلمة والرقم، والتي تنقسم ما بين ماضيها وحاضرها، والتي تعرف نعمة الجامعة وبركة المسجد، وآلة المصنع وزنزانة المعتقل»[5].

(1) نفسه. وينظر: جابر عصفور، نظريات معاصرة، دار المدى، بيروت، 1998، ص 268 وما بعدها.

(2) نفسه، هوامش على دفتر التنوير، ص 63.

(3) نفسه، ص 64.

(4) نفسه.

(5) نفسه، ص 65.

ويبدو أن الناقد العربي يلاحظ أن هناك فجوةً واضحةً بين التصورات التي يصدر عنها وطبيعة النص الشعري المبدع الذي يحلله ويفككه ويعيد صياغة تفكيكه، ولذلك فإن هذه التصورات تتميز بقدر من الانشطار فهي تميل مرة إلى حلم الحداثة التي تراه متحققاً في الغرب، وتخضع تصوراتها النظرية للحداثة لمعيارية هذا الحلم، ومرة تصف ما يبدعه الشاعر العربي وتحلل منجزاته، ثم تجاور بين المكونين، على الرغم من أنهما لا يتطابقان تماماً، إن لم يكونا متعارضين.

وإذا كان ما سلف يحدد للحداثة مكونات بنيتها الداخلية ومداها الجغرافي فإن الحداثة ليست معلقة في فراغ فهي قرينة التحديث، ويتحدد التحديث «بتغيير أدوات الإنتاج المادية في المجتمع وتثوير علاقاته»[1] وتتحدد الحداثة في الفكر والإبداع بحيث يكونان «وجهين لعملة واحدة لا ينفصل طرفاها في علاقتهما الجدلية»[2]، ويحدد جابر عصفور هنا معياراً أو قانوناً يحكم العلاقة بين المكونين: التحديث/الحداثة، ويتحدد هذا القانون بالترابط اللازم بين التغيير الكائن في أدوات الإنتاج والتغيرات الإبداعية في المعرفة والفنون، ويصل الأمر حداً أن تكون «لحظة الحداثة قرينة لحظة التحديث. قد لا تتطابق اللحظتان تماماً. ولكن ما بينهما من علاقة متعددة الأبعاد تجعل من انبثاق إحدى اللحظتين علة، أو بشارة، أو علاقة على انبثاق الثانية... إن المجتمع في الخليج والجزيرة قد وصل إلى مشارف هذه اللحظة، وإن عنف الاستجابة المضادة إلى الحداثة، والنبرة الهجومية عليها، يرتبطان بالشعور بهذه اللحظة المزدوجة، والخوف من أن يصل التناقض بين طرفيها إلى ما يهدد المجتمع»[3].

إن المعيار الذي تتطابق فيه الحداثة والتحديث يصدق فعلاً على الحداثة الغربية، غير أن تطبيقه وتعميمه على الوطن العربي، وبخاصة في الخليج

---

(1) نفسه، ص 62.
(2) نفسه، ص 92.
(3) نفسه، ص 99.

والجزيرة العربية ليس دقيقاً تماماً، لأن المجتمعات العربية الأكثر تقدماً من مجتمعات الخليج والجزيرة لم يحدث فيها هذا التغيير الهائل في أدوات الإنتاج وعلاقاتها التقنية، بحيث يبعث على حضور مقابلها، أعني الحداثة، وإنما يتفاعل المجتمع العربي بطريقة استهلاكية مع بعض مظاهر التحديث، ومن ثم فإن الإبداع المعرفي والفني ـ وفقاً لهذا المعيار ـ الذي يقترن بهذه الطريقة الاستهلاكية سيكون حتماً متوافقاً مع الطبيعة الاستهلاكية من ناحية، ومختلفاً كيفاً عما يحدث في الغرب من ناحية ثانية.

إن التحديث ـ في تصوري ـ له دلالتان: دلالة إنتاجية داخلية وعميقة، وهذا يحدث في الغرب، ودلالة استهلاكية خارجية وسطحية، في الوطن العربي بعامة، وفي الخليج والجزيرة بخاصة، وليس بالضرورة أن يستمتع كل غربي بثمار ما ينتجه هو من تقنية، ولكنه في الحقيقة، صانع لها، ومؤثر فيها، ومؤثرة فيه، ومن ثم تغير من رؤيته وسلوكه وأنماط أفعاله، وقد يتفيأ الإنسان العربي بالمظاهر الاستهلاكية للتقنية، ولكن علاقته بها سطحية وخارجية، ولذلك فإنها لا تغير تماماً من سلوكه ورؤيته وأنماط أفعاله، بمعنى أن البنية التحتية العميقة لمنظومات الإنسان العربي ثابتة وباقية ولم تعرف تفاوتاً وتغايراً عميقين.

إن الإنسان الغربي يخلق ويعيش في مناخ إنتاج الحاسوب والإنترنت والتقنية المتطورة، أما الإنسان العربي ـ وبخاصة في الخليج والجزيرة ـ فإنه لا يخلق هذه التقنيات المتطورة ولا يعيش مناخها، ولا يتفاعل معها، إلا بمقدار، على الرغم من استيراده لها، واستخدامه إياها كل يوم[1].

إن لحظة الحداثة هي قرينة لحظة التحديث فعلاً في المجتمع الغربي. أما المواطن العربي، والخليجي بخاصة، فإنه لا يعيش لحظة نتاج التحديث،

(1) ومن الطريف الإشارة إلى أن الدكتور صلاح فضل يرى أن «من مآزق الحداثة الشعرية العربية أنها سبقت حركة مجتمعاتها بآماد طويلة تفصلها عنها في بعض المناطق سنوات ضوئية كما حدث في الجزيرة العربية» نبرات الخطاب الشعري، دار قباء، القاهرة، 1998، ص 146.

ومن ثم فإن لحظة الحداثة لا تتولد منها بالضرورة، ولو كان هذا صحيحاً فأين آثار ذلك على المستويات التالية:

- إن الإنتاج المعرفي والفني، في مجمله، إنتاج تبريري استهلاكي، يعيد تقديس وإنتاج ما تم إنتاجه، ويدور جله في حلقة مفرغة، يتحرك في ضوء القدم، ولا يشارف الآني، وما عدا استثناءات قليلة، فإن الإنتاج المعرفي الحداثي ضعيف التأثير في الحياة العربية.
- تربع الأنظمة القمعية/العسكرتارية ـ القبلية والطائفية والدكتاتورية ـ على الوطن العربي بأسره، وهي أنظمة تتميز بمنظوماتها المتماثلة، وتهدف إلى الحفاظ على وجودها، وتلبية رغبات الآخر.
- قمع المثقفين والتنويريين بالترهيب الذي يصل حد الاعتقال والتعذيب والاختفاء والإعدام، وبالترغيب في وظائف إدارية يتحول فيها المثقف إلى منتج يعيد إنتاج ثقافة السلطة ويبرر أفعالها.
- اقتصاد استهلاكي مترف يتأسس لا على احتياجات تنموية اقتصادية/اجتماعية، وإنما على تبديد ثروات الشعوب في الترف والبذخ والتسليح[1].

ـ 6 ـ

وحين نتأمل الحداثة العربية المعاصرة فإن هناك تساؤلات ملحة تفرض نفسها، هل الحداثة العربية المعاصرة حركة تطورت على أسس معرفية تولدت وتخلقت في سياقات تاريخية واجتماعية معينة؟ أو أنها بخلاف ذلك؟ والحق أن هناك عدداً من القضايا لا بد من التوقف عندها:

(1) لا يخفى أن ترسانات الأسلحة الباهظة تضج بها مجتمعاتنا، وهي غالباً ما توجه نحو الداخل، وإن ثروات الشعوب في خدمة السلطة، لدرجة يختزل الوطن في أغلب الأحيان بشخص الحاكم، الذي يتحول إلى رمز أغلى من الوطن والأمة، ترى هل نعيش وهم الحداثة كما نعيش وهم التحديث، تماماً كما «ترى المرأة أحدث الأزياء الأوروبية في جناح الحريم، وحيث يصبح الدكتاتور بطلاً يقود إلى المستقبل السعيد» فاضل العزاوي، بعيداً داخل الغابة، ص 137.

● **القضية الأولى: أزمنة الإنسان العربي المعاصر:**

يعيش الإنسان العربي المعاصر أزمنة مختلفة، فعلى الرغم من أنه يعيش جسدياً في هذا العصر فإن ما يتلقاه من معرفة وما يمارسه من سلوك يؤكد هذه الأزمنة المختلفة، فهو في أغلب الأحيان، ولدى غالبية المجتمع، يعايش حضارته القديمة يحاكيها ويقلدها بشكل ميكانيكي، ويستحضرها من الماضي، ويتفاعل معها بكيفيات مختلفة، وفي الوقت نفسه يعايش الحضارة الغربية بمعطياتها الذهنية والمادية، ومن ثم يجاور بين أبعاد زمانية مختلفة، تشتمل على رؤى وتصورات متعارضة، ولا تمثل نسيجاً ثقافياً موحداً.

● **القضية الثانية:**

وتتصل بكيفية التفاعل مع الحضارة الغربية، لأن أدونيس وهو أحد الحداثيين الكبار يعترف بقوله: «إننا أخطأنا منذ البداية في فهم حداثة الغرب، لم ننظر إليها في ارتباطها العضوي بالحضارة الغربية بأسسها العقلانية خصوصاً، وإنما ننظر إليها بوصفها أبنية وتشكيلات لغوية، رأينا تجليات الحداثة في ميدان الفنون والآداب، دون أن نرى الأسس النظرية والعقلانية الكامنة وراءها، ومن هنا غابت عنا دلالتها العميقة في الكتابة والحياة على السواء»[1].

● **القضية الثالثة:**

وتؤكد أن الحداثة العربية المعاصرة حداثة صفوة من المثقفين، وتعيش هذه الصفوة الحداثية عزلة عن الشارع العربي، وأن الذي يحركه السلفية والجاه والمشيخة، بل حتى المهووسين دينياً «وليس نحن المثقفين أو الأنتلنجسيا بالمفهوم الغربي» على حد تعبير محمد عابد الجابري، الذي يؤكد «وينبغي علينا نحن المثقفين أن نعترف بأننا فئة قليلة جداً، وغير مؤثرة التأثير الكافي في واقعنا الثقافي. إن الكتاب الذي يصدر بيننا ويؤلفه واحد منا نتداوله

---

(1) أدونيس، النص القرآني، ص 94 ـ 95.

فيما بيننا نحن فقط، ولا يوزع منه إلا حوالي ستة آلاف نسخة فقط في شعب يزيد على مائة وخمسون مليوناً»[1].

إن الذين يؤثرون في الواقع الاجتماعي أولئك السلفيون الذين يصوغون الحاضر في ضوء نمطية الماضي ومثاليته وثبات آلياته وأفكاره، بمعنى إعادة إنتاج الماضي في الحاضر، واجترار لكل أشكاله المألوفة. إن المثال الذي يسعى إليه هؤلاء لا يتحقق وجوده في الحاضر والمستقبل بفعل الجهد الإنساني، وإنما هو قار في الماضي، ومن ثم فإن التقدم ـ عند هؤلاء ـ ليس في «السير نحو المستقبل وإنما هو في العودة إلى الماضي. مثلها الأعلى نظرياً هو الإيمان المطلق بكمال الماضي، وهو عملياً الخضوع للمؤسسات السياسية أو الدينية أو الاجتماعية التي تمثله»[2].

إن هناك تطابقاً في الرؤية والسلوك بين جماهير الأمة والمؤثرين فيها من أصحاب النزعات الماضوية والسلفية، وهذا يعني أن التغير الذي نراه على هذه الجماهير إنما هو تغير شكلي وسطحي، ولأن جمهورنا ـ كما يقول أدونيس ـ «لم يبدأ حتى الآن ثورته العقلية»[3] إذن ليس المعول عليه ارتداء البدلة الإفرنجية وركوب السيارة والطائرة، ولا حتى استخدام الحاسوب والإنترنت ـ وإنما المعول عليه هو الفعل الذي تؤديه هذه الجماهير حقاً، فهل تجد الجماهير وجودها الذهني والمعرفي في تلك النمطية الثابتة في الماضي، أم أنها تجدها في حاضرها ومستقبلها، تلك إذن هي المعضلة.

- **القضية الرابعة:**

انفصام الحداثة الشعرية عن بنيتها التحتية، إذ تبدو حداثة الشعر مغتربة عن الواقع الاجتماعي ومتعالية عليه، ويؤكد هذا الحداثي أدونيس في وجود

---

(1) محمد عابد الجابري، ندوة العدد «الحداثة في الشعر»، مجلة فصول، العدد 1، 1982، ص 213.

(2) أدونيس، زمن الشعر، ص 57.

(3) نفسه، ص 75.

حداثة للشعر العربي، ولا وجود لحداثة في العلم أو تغير المجتمع، بمعنى أن الحداثة العربية تكاد تكون غريبةً عنا، وهي جزء مما نتلقاه ونتداوله، يقول أدونيس: «إن الغرب، اليوم، يقيم في عمق أعماقنا، فجميع ما نتداوله اليوم فكرياً وحياتياً، يجيئنا من هذا الغرب، أما فيما يتصل بالناحية الحياتية فليس عندنا ما نحسن به حياتنا إلا ما نأخذه من الغرب، وكما أننا نعيش بوسائل ابتكرها الغرب، فإننا نفكر بـ «لغة» الغرب: نظريات، ومفهومات، ومناهج تفكير، ومذاهب أدبية... إلخ، ابتكرها هي أيضاً، الغرب، الرأسمالية، الاشتراكية، الديموقراطية، الجمهورية، الليبرالية، الحرية، الماركسية، الشيوعية، القومية... إلخ/ المنطق، الديالكتيك، العقلانية... إلخ/ الواقعية، الرومانطيقية، الرمزية، السوريالية»[1].

إن الحداثة الغربية تلتحم مع متغيرات عديدة، وتعكس «معارضة جدلية ثلاثية الأبعاد: معارضة للتراث، ومعارضة للثقافة البرجوازية، بمبادئها العقلانية والنفعية، وتصورها لفكرة التقدم»[2]، أما الحداثة العربية المعاصرة فلم تشهد هذا التلاحم، إذ يصر أنصار الحداثة أن هناك تطوراً وتغيراً في الشعر يضارع الحداثة الغربية ويماثلها، على الرغم من أنّ المجتمع العربي لم يشهد تحولات تذكر كالتي عاشها الغرب سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، «فليس في المجتمع العربي حداثة علمية. وحداثة التغيرات الثورية الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية، هامشية لم تلامس البنى العميقة، لكن مع ذلك، وتلك هي المفارقة، هناك حداثة شعرية عربية، وتبدو هذه المفارقة كبيرة حين نلاحظ أن الحداثة الشعرية في المجتمع العربي تكاد تضارع في بعض وجوهها الحداثة الشعرية الغربية، ومن الطريف في هذا الصدد أن حداثة العلم متقدمة على حداثة الشعر، بينما نرى، على العكس، أن حداثة الشعر في المجتمع العربي متقدمة على الحداثة العلمية ـ الثورية»[3].

(1) أدونيس، صدمة الحداثة، ص 258.

(2) صالح جواد الطعمة، الشاعر العربي المعاصر، ص 14.

(3) أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، ص 322.

وفي ضوء هذا فإن الأديب الحداثي الأوروبي يعبر عن واقع اجتماعي يعيشه، ويسهم في صنعه، ذلك هو مجتمع التقنية الصناعية المتطورة، ومن ثم فإن هناك علاقة جدلية بين الأديب وواقعه، أما الأديب العربي بحسب النصوص السابقة فإنه لا يعبر عن واقع المجتمع العربي المتخلف، من حيث خصائصه الصناعية المتخلفة وأنماطه السلوكية المتوارثة، وإنما يعبر عن واقع التقنية الصناعية الغربية.

إن الحداثة الشعرية العربية ليست ملتحمةً التحاماً عضوياً في البناء المعرفي للثقافة العربية، وهي ليست نبتاً ينمو بعافية في واقعنا، وليست نابعة من ذوات قلقة معذبة، فنحن نعيش ـ كما يقول أدونيس ـ «بعقل الآخر وأدواته وتذوقه»[1]، لأن النظام المعرفي للثقافة العربية يحجم الحداثة ويحد من حريتها وتلقائيتها، إن الحداثة «حركة تقوم على قول ما لم يقل في هذا المجتمع، على رؤية عوالم متحررة من جميع العوائق النظرية والعملية، في حرية تخيل كاملة، وحرية تعبير كاملة، ويتعذر ذلك دون تجاوز النظام المعرف بالسائد»[2]، وهذا صعب إن لم يكن مستحيلاً في ظل الواقع الراهن، ولذا فإن الحداثة السائدة تمثل تهجيناً في واقع مغترب، فهي «حداثة مهربة» كما يقول أدونيس «لأننا عندما نتكلم عليها إنما نتكلم على الآخر، متوهمين أن الآخر هو الذات»[3].

إن هذه التصورات تدفعنا إلى القول إن نظام العلاقات الذي تم إرساؤه في الماضي هو نفسه نظام العلاقات الذي نتفاعل معه، ولا يزال يؤثر في ذهنيتنا وأنماط أفعالنا، وهذا يعني خلو حاضرنا من خصوصية حقيقية تميزه، فنحن إزاء خيارين، إما ارتماء في نظام علاقات الماضي، أو تمرد كلي عليه، دون بديل ينبع من خصوصيتنا، بمعنى ارتماء في نظام علاقات الآخر الغربي.

---

(1) أدونيس، النص القرآني، ص 108.

(2) نفسه، ص 108 ـ 109.

(3) نفسه، ص 110.

ـ 7 ـ

وفي ضوء هذا فإن الحداثة العربية تعاني من مأزق بسبب بعدين جوهريين:

**أولهما:** أنها لا تعكس واقعاً معاصراً تتوافق معه، أو تتمرد عليه، بسبب الفجوة الكبيرة بين الواقع المتخلف والنص الحداثي المتطور. ويتعارض هذا التصور مع الحداثة الكائنة في التراث العربي، ويتعارض أيضاً مع حداثة الغرب.

أما تعارضه مع الحداثة في التراث فإنها كانت تتكئ على أصول نظرية ومعرفية وفنية، وتتفاعل مع واقع بالغ الحركة والتغير والصيرورة، فالحداثة في التراث لم تنشأ معلقة في الفراغ، وإنما كانت لبنة في بناء حداثي أشمل، ينطوي على السياسة والفكر والواقع، إذ تتأسس الحداثة «على الصراع بين النظام القائم على السلفية والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام»[1]، ويحدد أدونيس للحداثة تيارين: سياسي ـ فكري، وفني، ويتمثل الأول في الحركات المناهضة للسلطة ـ الخوارج وثورة الزنج والقرامطة ـ وبالتصورات الاعتزالية والعقلانية الإلحادية والتصوف، وتهدف هذه جميعاً إلى «الوحدة بين الحاكم والمحكوم في نظام يساوي بين الناس اقتصادياً وسياسياً، ولا يفرق بين الواحد والآخر على أساس من جنس ولون»[2]. أما التيار الفني فقد أبطل القديم وتحول فيه الإبداع إلى خاصية إنسانية بحيث أصبح الإنسان «يمارس هو نفسه عملية خلق العالم»[3].

ومن الجدير بالذكر أن هذين التيارين لهما وجود حقيقي في الواقع الاجتماعي، إذ يمثل ملامح حقيقية لمعارضة قوية في زمن سلطة قمعية، لها ثقافتها المضادة المعززة بقوة السيف، ولا يخفى وجود الخوارج والشيعة والقرامطة وغيرهم، أي أن هناك شرائح اجتماعية واسعة في المجتمع العربي

(1) أدونيس، صدمة الحداثة، ص 10.
(2) نفسه.
(3) نفسه.

كانت تؤدي دورها الفاعل في الحياة وفي الخروج على السلطة وثقافتها، وقد استخدمت القوة: ثورة أو عصيان، أو الرفض السلبي، بمعنى أن الفكر الحداثي له قاعدة اجتماعية شعبية واسعة تؤمن به وتدافع عنه لحد استخدام القوة والعنف.

أما الحداثة الغربية فإنها وليدة تطور لتحولات وتبدلات سريعة من التقدم الصناعي والتقني، بحيث يؤكد أحد الباحثين أن تغير أنظمة الحياة يستدعي تغيراً في أنظمة الأدب[1]، بمعنى أن الحداثة في الغرب تمثل وجهاً من أوجه التحول السريع الذي تطور بشكل طبيعي ضمن سياقاته التاريخية، أي أن الحداثة ـ والحالة هذه ـ «ابنة التقنية، وهي حركة تاريخية شاملة وليست مدرسة أو مذهباً أدبياً، وهي فن مديني لازمت فن القرن العشرين، وبأن عصر الحداثة مختلف عن العصور التي سبقته»[2]. ولذلك اتسمت القصيدة بالاختزال والجسدية والشهوية والصناعة... فابتعدت عن الخطابية والثرثرة والعذرية والمثال والعفوية والطبع والانسياد»[3]. ومن المفارقات اللافتة للنظر أن هذا الباحث قد قرن بطريقة تكاد تكون ميكانيكية بين الحداثة في الغرب وتطور الواقع بقوله: «ويستدعي تغير أنظمة الحياة تغيراً في أنظمة الأدب» ولكنه حين انتقل للتحدث عن الحداثة العربية أخذ يفصل بين الكيانين، إذ «لم تكن الحداثة في الحياة في العالم الثالث عموماً وفي العالم العربي خصوصاً نتيجة طبيعية لتحول المجتمع من خلال إنتاجية محدودة، وإنما هي نتيجة لتحول المجتمع الأوروبي أولاً، ولقرب الوطن العربي من المركز ثانياً»[4]، ويؤسس الباحث على ذلك نتيجة تؤكد هذه المفارقة بقوله: «فجاءت الحداثة مقلوبة، ودخل العرب عصرها مستهلكين»[5].

---

(1) ينظر: خليل موسى، الحداثة في حركة الشعر العربي المعاصر، ص 9.

(2) نفسه، ص 11.

(3) نفسه، ص 9.

(4) نفسه، ص 11.

(5) نفسه.

**ثانيهما**: تأثر الحداثة العربية بشكل مباشر بإنجازات الحداثة الغربية وتماثلهما، ويقود هذا التماثل إلى القول بأن هناك تبعية إبداعية تتزامن مع التبعية العامة التي تعيشها الأمة سياسياً واقتصادياً وثقافياً، لدرجة دفعت باحثاً إلى القول إن الحداثة العربية «كالصدى لأصوات بعيدة سواء كانت العلاقة بين الصدى ومصدره مباشرة أو غير مباشرة»[1] أو أن الحداثة كما يقول فاضل العزاوي ليست «سوى صورة كاريكاتيرية من حداثة الغرب»[2]، وليس كما يرى دارس آخر في أن «استيراد الحداثة في الحياة والأدب أمر مشروع، وهو شبيه باستيراد وسائل الصناعة ووسائل الدفاع والمدارس الأدبية»[3]!!

وتدعيماً لما سبق أود الإشارة هنا إلى ما يأتي:

● لا تزال أغلب قصائد الشعر العربي الحديث غارقة في الغنائية، تأكيداً لأهمية الشفاهية ودورها الفاعل في الإبداع، على الرغم من أن منظري الحداثة يؤكدون نفيها ـ الشفاهية ـ وتجاوزها، لدرجة دفعت باحثاً إلى القول: «إن كثيراً من شعراء حداثتنا العربية هم في حقيقتهم شعراء غنائيون، عدا اختلافات هينة لا تغير من جوهر الأمر شيئاً»[4].

● إن أغلب نصوص الحداثة تعيد إنتاج قيم الانحطاط ذاتها، يقول فاضل العزاوي: «ماذا يعني أن تكتب قصيدة ذات شكل خارجي جديد... هناك شعراء عرب كثيرون يكتبون ما يسمى «القصيدة الجديدة» في حين أن وعيهم بالعالم الذي يعيشون فيه لم يتجاوز حدود قيم الريف الذي خرجوا منه والقبيلة التي ينتمون إليها.

ولا يهم هنا إذا ما تغيرت الأسماء فقد يتخذ الريف شكل المدينة، وقد تستبدل القبيلة بالدولة أو الحزب، أو أي شيء آخر، المهم هو أن الموقف

---

(1) صالح جواد الطعمة، الشاعر العربي المعاصر، ص 13.
(2) فاضل العزاوي، بعيداً داخل الغابة، ص 13.
(3) خليل موسى، الحداثة في حركة الشعر العربي المعاصر، ص 13.
(4) علي جعفر العلاق، الشعر وضغوط التلقي، مجلة فصول، العدد 2، 1996، ص 159.

هو الموقف القديم ذاته والعواطف هي العواطف المبتذلة ذاتها»[1].

● ارتباط أغلب شعراء الحداثة بالسلطات العربية القمعية، يدافعون عنها، ويعيدون إنتاج ثقافتها، فلقد شهدت مرحلة ما بعد 67 وأغلب أدبائها حداثيون «أدباء يؤثرون العبودية الوديعة يخدمون السلطة وينالون مقابل هذه الخدمة الامتيازات والمكافآت. وهؤلاء يخضعون في نتاجهم لمبادئ لا يحددها الفن، وإنما تحددها السلطة، وهي مبادئ خاضعة للتغير تبعاً لتغير السلطة»[2]، ولذلك ليس غريباً «أن نرى شعراء وكتاباً عرباً، ترتبط أسماؤهم بالحداثة العربية يمجدون الدكتاتوريات وأنظمة القمع والحروب باسم الغيرة الوطنية والقومية، أو يقفون مع الجلادين مشاركينهم الفتك بشعوب بأكملها، أو يسكبون عواطفهم الساذجة المبتذلة الهشة على الورق وبكائياتهم وصيغهم الجاهزة عن كل شيء من تمجيد القوة العسكرية وحتى البكاء على الذات»[3].

وأخيراً: هل يمكنني القول:

إن ما نعيشه اليوم يمثل إرهاصات الحداثة، وأن الحداثة العربية لما تأت بعد؟!



(1) فاضل العزاوي، بعيداً داخل الغابة، ص 8.
(2) أدونيس، زمن الشعر، ص 79.
(3) فاضل العزاوي، بعيداً داخل الغابة، ص 20.



# معضلات الفكر السياسي المسيحي في لبنان وقضاياه المصيرية

الأب مشير عون

## مقدمة

قلما عنيت المسيحية وقلما اشتغل المسيحيون بالسياسة مثلما شغف اللبنانيون المسيحيون بسياسة وطنهم. وغالباً ما يجري الحديث في لبنان عن «مأزق السياسة المسيحية»، وعن «غياب المرجعية السياسية المسيحية»، وعن «عتاقة المقولات السياسية المسيحية»، وعن «اختلاط الدين بالسياسة في لبنان». والمقصود بذلك كله، في منظار الرؤية المتفائلة، أن اللبنانيين المسيحيين ما انفكّوا يبحثون عن أفضل السياسات الممكنة في تدبير شؤون الوطن اللبناني. وعلى الرغم من صحة الاعتراض النظري الذي يشك في نشوء مثل هذا الفكر السياسي المسيحي في لبنان، إذ غالباً ما تقتصر السياسة المسيحية في لبنان على بعض من المبادرات والإنجازات المبتورة المنسلخة عن الرؤى السياسية العظمى المضبوطة بأصول النظر الفكري ومناهج المعاينة الموضوعية وقواعد التحليل العلمي، يظل السعي السياسي المسيحي في لبنان، في حلته المبدئية المنزهة، يظل يسكنه هاجس البلوغ إلى رؤية سياسية مستقاة من معين القيم المسيحية الأصيلة وخليقة باستنهاض اللبنانيين المسيحيين المؤمنين بهذه القيم وإعانتهم على العيش مع إخوانهم اللبنانيين المسلمين والعلمانيين عيش المشاركة الحرة العادلة المبدعة، المنعشة للكيان الإنساني في جميع أبعاده.

غير أن مثل هذا السعي السياسي المسيحي لا يملك اللبنانيون

المسيحيون أن ينهضوا به من دون أن تعترضهم جمٌّ من الصعوبات والمشاكل. ومع أن الكثير من هذه المشاكل، بسبب من وحدة الواقع اللبناني، يصيب اللبنانيين جميعهم، على اختلاف انتماءاتهم الدينية والفكرية، إلا أن اللبنانيين المسيحيين يختبرونها في قرائن لاهوتية وتاريخية واجتماعية تمهر واقعهم الوجودي الجماعي دون غيرهم. وقبل الخوض في استعراض مشاكل السعي السياسي المسيحي في لبنان يجدر الوقوف على مثل هذه القرائن الخاصة.

### 1 ـ قرائن المعضلات

فالمسيحية، في أصل نشأتها وصفاء دعوتها الروحية، قامت في موازاة السياسة، أو قل في مجانبة السياسة، قامت تنادي بدعوة الإنسان الإلهية وبافتدائه الكياني الشامل وبمثل التغافر والتوادّ والتحاب والتضامن والإخلاء الذاتي في سبيل الآخرين. وطوال القرون الثلاثة المسيحية الأولى ظلت المسيحية، في أمانة مرضية لصفائها الروحي الأصيل ومثلها الأخوية السامية، تتجنّب الانزلاق في متاهات التواطؤ السياسي. ولم يتواجه فكرها اللاهوتي تواجهاً شديداً هو والفكر السياسي والحكم السياسي إلا بعد المنعطف القسطنطيني والارتداد السياسي الجماعي والاعتراف بالمسيحية ديناً للإمبراطورية المتنصرة.

ومع أن الإسلام يشاطر المسيحية الكثير من قيمها الروحية والأخلاقية، إلا أنه، في الحقبة التي أعقبت الهجرة إلى المدينة، نما في التحام وثيق بأوضاع الجماعة الناشئة. فاختلاف القرائن الاجتماعية والسياسية التي صاحبت نشوء الدين المسيحي والدين الإسلامي هو الذي يبرّر بعضاً من الاختلاف اللاهوتي في معاطاة الشأن السياسي في المجتمعات الإنسانية المتأثرة بالدعوة الدينية المسيحية أو الإسلامية. ولكن الأمانة العلمية تقضي أيضاً بذكر الاختلاف اللاهوتي في معاينة جوهر الدعوة الدينية.

فالمسيحية، وهي دعوة التبني الإلهي والافتداء الكياني الشامل واقتصار على إذاعة المثل الروحية العليا، تعتني بالسياسة اعتناءها بصون القيم الإنجيلية الأساسية، ومنها قيم الحرية والمساواة والعدل والكرامة الإنسانية

والإخاء والتغافر والتواد والتحاب والإخلاء الذاتي، ولا تعنى بالشأن السياسي إلا إذا تبين لها أن النظام السياسي القائم يبطل هذه القيم أو بعضاً منها، في حين أن الإسلام، أمانةً للدعوة القرآنية الشاملة التي تصيب حقول الوجود الإنساني برمتها، واقتداءً بنهج التنظيم الاجتماعي والسياسي الذي اعتمدته جماعة الصحابة الناشئة، يروم، أينما يحل، أن يضبط بروحه وشرائعه وأحكامه مسرى الوجود الإنساني الفردي والجماعي، فلا يكتفي بالدفاع عن قيم الإسلام ومبادئه الروحية والأخلاقية، بل يسعى إلى نحت الإسلام في مؤسسات المجتمع الإنساني التربوية والاقتصادية والقانونية والسياسية. ولذلك قيل في الإسلام إنه دين الدنيا ودين الآخرة، يصوغ للإنسان نظاماً حياتياً شاملاً يستوعب كل ما يقضي به الوجود الإنساني من نظم وبنى وأحكام.

ولا بد في هذا السياق من التدقيق في التمييز الذي ينشئه بعض علماء الإسلام بين المسيحية والإسلام حين يميلون إلى الاعتقاد بأن المسيحية تعنى بالروح وبالآخرة، في حين أن الإسلام يعنى بالروح وبالجسد، وبالدنيا وبالآخرة. ولذلك ينبغي هنا التذكير بأن المسيحية هي أيضاً دين الدنيا ودين الآخرة، إذ كيف يمكن الدين المسيحي أن يدعو إلى الافتداء الكياني الشامل إن هو أعرض إعراض البراءة أو العزوف العمدي عن وجود الإنسان في مصطرع هذه الدنيا؟ فالمسيحية هي دين الدنيا لأن ملكوت الإنجيل استهلّه السيد المسيح على الأرض وحث تلاميذه على إنجاز دعوة الإنسان الإلهية في معترك الحياة الدنيا.

فإذا كان الدينان المسيحي والإسلامي يصبوان كلاهما على حد السواء إلى عيش الدعوة الدينية في الدنيا وفي الآخرة، فإن للإسلام خصوصية في تعاطي شؤون الدنيا تختلف عن خصوصية المسيحية. فالإسلام، عقيدةً وشريعةً، يحوي نظاماً كاملاً من المثل والقيم والبنى المحدّدة لتدبير الحياة الدنيا، في حين أن المسيحية تشتمل على روحية متناسقة من المثل والقيم تصلح لإخصاب بنى المجتمع الإنساني، وذلك من غير أن تسعى إلى تنصير هذه البنى في أصول تركيبها وهيئة نظامها وقوانين سيرها وأساليب أدائها. فالتمييز الجوهري بين المسيحية والإسلام يقوم إذن في طريقة عيش الدين في

معترك الدنيا، ولا يجوز حصره في الاختلاف على مبدأ الاعتناء بالدنيا أو الإعراض عن تدبير شؤونها.

ولا ريب أن مثل هذا التمييز يعين الفكر السياسي المسيحي في لبنان على صوغ مقولاته في أمانة متجددة ومبدعة للروحية اللاهوتية التي تقوم في أساس العمارة الدينية المسيحية. وينبغي لكل رؤية سياسية لبنانية تروم أن تتصف اتصافاً موضوعياً بالرؤية المسيحية، ينبغي لها أن تنظر نظرة الاعتبار الرصين إلى هذه الخصوصية المسيحية اللاهوتية. وأما ما هو من أمر القرائن التاريخية الاجتماعية اللصيقة بواقع اللبنانيين المسيحيين، فيجوز الاستدلال عليها في مواضع ثلاثة.

**الموضع الأول** هو موضع الحرمان السياسي في العالم الشرقي العربي. وأصل هذا الحرمان أن السكان المسيحيين الأصليين في الشرق، على اختلاف مجتمعاتهم وتنوّع تسمياتهم وتبدل مواقعهم الجغرافية، لم يحكموا حكماً سياسياً ذاتياً مستقلاً، بل كانوا، على تعاقب الأزمنة، عرضةً لضروب شتى من الاحتلال العسكري والتباعة السياسية والهيمنة الثقافية. فهؤلاء المسيحيون، ولئن اشتركوا أحياناً اشتراكاً فردياً أو جماعياً محصوراً في سياسة البلاد، لم يحكموا كمسيحيين أحرار مستقلين لا في أيام الرومان، ولا في أيام البيزنطيين، ولا في أيام الخلافة الإسلامية، ولا في أيام الاعتداء الصليبي، ولا في أيام السيطرة العثمانية، ولا في أيام الانتداب الغربي. وما فتئ هذا الحرمان السياسي يؤثر تأثيراً عميقاً في وعي اللبنانيين المسيحيين ويملي عليهم، في غفلة منهم على الأرجح، البعض من مواقفهم وتصوراتهم وأحكامهم وآرائهم.

**والموضع الثاني** هو موضع اختبار الحكم السياسي الجماعي الذاتي في زمن الاستقلال اللبناني الحديث العهد. ففي هذا الزمن أدرك اللبنانيون المسيحيون، وقد انضوى الكثير منهم تحت لواء الوطنية اللبنانية، أدركوا أنهم مدعوون إلى التعويض السياسي الذاتي عن قرون من التباعة السياسية. وبعد أن اعتنق سائر اللبنانيين، على شيء من الارتباك، مبدأ الكيانية اللبنانية المتمايزة، ما لبث أن انطبع زمن الاستقلال اللبناني بطابع الرغبة الجماعية في نحت

الهوية المسيحية الجماعية السياسية نحتاً يبطل آثار الحرمان السياسي ويضمن للبنانيين المسيحيين الحفاظ على كيانهم الجماعي والقدرة على المشاركة السياسية الحرة.

وأما **الموضع الثالث** فهو موضع الشعور بالأقلية وبخطر العزل السياسي والنبذ الاجتماعي، ولا سيما في أعقاب الحرب اللبنانية وفي امتدادات الإصلاحات الدستورية الأخيرة. ومع أن وضع الأقلية قد استساغته بعض الاستساغة الجماعات المسيحية القاطنة في أوطان الشرق العربي، فإن اللبنانيين المسيحيين يصعب عليهم، وتاريخهم يضج بأصداء النضال السياسي، أن يرتدوا إلى موقع الأقلية الكبرى في الوطن الذي اختبروا فيه نشوة الفلاح بإثبات ذاتيتهم الجماعية المستقلة. ومهما ينقلب الدهر في لبنان، يبقى وضع الأقلية، على بعض التباين في مبلغ الامتداد الإقليمي، هو الوضع الذي يختبره أيضاً اختباراً حقيقياً اللبنانيون المسلمون من الدروز والشيعة والسنة.

ورأس الكلام في هذا الموضوع أن الفكر السياسي المسيحي في لبنان يعجز عن الاضطلاع بواقع اللبنانيين المسيحيين ما لم يراع مثل هذه القرائن اللاهوتية والتاريخية الاجتماعية، وما لم يجتهد في استخراج أثرها الحقيقي في تعليل هذا القدر من التشنج والإرباك والتوتر الذي ما برح يصيب الخطاب السياسي المسيحي في لبنان. واستناداً إلى هذه القرائن، بات يمكن تصنيف معضلات الفكر السياسي المسيحي في أبواب ثلاثة متصلة يفضي بعضها إلى بعض.

## 2 ـ المعضلة الأولى: الكثرة المسيحية

**الباب الأول** هو باب المعضلات الناشئة من اتساع المسيحية اللبنانية في احتضانها هذه الكثرة المربكة من الكنائس المستقلة والمضامين الإيمانية والتيارات اللاهوتية، وهذا التنوع المقلق من الطوائف والتراثات والأحزاب والمنظمات الاجتماعية والهيئات الخيرية والمؤسسات التربوية ومراكز الأبحاث والجامعات، وهذا التواجه الناشط بين رجال الدين ونسائه ورجال السياسة ونسائها ورجال الفكر ونسائه. ومعنى ذلك أن المسيحية في لبنان ليست كتلة متراصفة متراصة متماسكة، بل هي أشبه بفسيفساء متعددة الأشكال متنوعة

الألوان. وعلى هذا النحو، يمكن ضبط هذا التنوع المسيحي وتحليل استقطابه للسعي السياسي في محاور ثلاثة.

## 2 ـ 1 ـ الكثرة في المحور الكنسي اللاهوتي

فالمسيحية اللبنانية، في محور المقاربة الكنسية اللاهوتية، وهو المحور الأول من محاور التنوع المسيحي في لبنان، تمثلها كثرة مذهلة من الكنائس المستقلة بعض الاستقلال في إدارة شؤونها وفي التعبير عن آرائها اللاهوتية والاجتماعية والتربوية والثقافية والسياسية. ولهذه الكنائس تراث خاص، وتاريخ خاص، ومنهج في التفكير اللاهوتي يوائم مكونات هويتها وعناصر تقليدها، ولو أنها تكتلت في أربع أسر كنسية كبرى هي الأسرة الكاثوليكية، والأسرة الأرثوذكسية، والأسرة الشرقية القديمة (التي لا تعترف إلا بالمجامع المسكونية الثلاثة الأولى)، والأسرة البروتستانتية المنبثقة من كنائس الإصلاح.

ومما يربك الفكر الناقد بعض الإرباك في معاينة مثل هذا الانقسام المسيحي أن الأسباب اللاهوتية التي أفضت، على توالي الأيام، إلى نشوء هذه الكنائس منفصلة بعضها عن البعض الآخر، ما عادت، في طاقتها التبريرية الضمنية، قادرة وحدها على تعليل الاختلافات الفكرية والسياسية والثقافية التي تباعد أشد المباعدة بين هذه الكنائس. وينضاف إلى ذلك كله، على سبيل المثال لا الحصر، أن الانضواء تحت المعتقد الكاثوليكي الروماني لا يضمن لكنائس الأسرة الكاثوليكية في لبنان الوحدة والتضامن في مقاربة الواقع الإنساني، الاجتماعي والسياسي، القائم في الوطن اللبناني. ولا ريب أن مثل هذا التنوع الشديد في التحسس الطائفي للواقع اللبناني، ولئن أصاب السعي السياسي المسيحي ببعض من الشلل، لا ينفك ينطوي على قدر عظيم من الغنى الذي يتعين استخراجه في الكثير من الصبر والمداراة والدربة.

وعلاوةً على هذا، فإن بعضاً من التناقض يمكن أن يتجلى في معاينة المواقف التي تقفها من قضايا التراث والحداثة بعض من الكنائس الكاثوليكية وبعض من الكنائس الأرثوذكسية، إذ قد تنتصر كنيسة كاثوليكية لبنانية رومانية المنحى، في حقل من حقول التفكير اللاهوتي، لبعض من مسلمات الاتجاه

التقليدي المحافظ، في حين تجرؤ كنيسة أرثوذكسية لبنانية شرقية المنحى، في الحقل عينه، على اعتماد بعض من مقتضيات الحداثة الفكرية. ومما يدل عليه هذا التناقض أن الانتماء الكنسي اللاهوتي الإداري، سواء أكان كاثوليكياً رومانياً أم أرثوذكسياً شرقياً، لا يبرّر وحده الاصطفاف الشامل في موقع الفكر التقليدي أو موقع الفكر الحديث.

وفي هذا المحور الأول المستقطب للكثرة المسيحية في لبنان يجدر أيضاً التذكير بتنوع التيارات الفكرية اللاهوتية التي تخترق هذه الأسر الكنسية المسيحية. وعلى الرغم من صعوبة التحليل الاجتماعي المفضي إلى رصد المدى الحقيقي الذي يبلغ إليه مثل هذا الاختراق، يمكن القول بأن جميع هذه الأسر المسيحية يخترقها، على تباين شديد في مبلغ الاختراق، تيارات الفكر المسيحي اللاهوتي العالمي التقليدية والسلفية والمحافظة والتقدمية الحديثة. وينجم عن هذا الاختراق بعض من التبلبل في صياغة التعابير اللاهوتية المؤهلة لأداء شهادة الإيمان المسيحي في المجتمع اللبناني. زد على ذلك أن انغراس المسيحية في تربة المجتمع اللبناني الشرقي التقليدي المحافظ، ومداناة الإسلام الحياتية ما عتما أن دفعا بالمسيحية اللبنانية، على تنوع أسرها، إلى إيثار التيار اللاهوتي التقليدي. غير أن هذا التوجه العام لم يحرم الكنائس المسيحية في لبنان من اختبار بضعٍ من الصحوات اللاهوتية التائقة إلى التحديث.

## 2 ـ 2 ـ الكثرة في المحور الاجتماعي: المؤسسات

وفي المحور الثاني من باب المعضلات الأول، وهو محور المقاربة الاجتماعية للمؤسسات السياسية والدينية والتربوية التي تمثل المسيحية في المجتمع اللبناني، تتجلّى الكثرة المسيحية في هذه الضروب الثلاثة من المؤسسات التي تنشط في التعبير عن بعض من الهوية المسيحية الجماعية والتي ينعقد بينها، في وجه من الوجوه وفي قدر من الأقدار، بعض من التكامل والتنسيق والتعاضد. وإذا ما اعتبرت الطائفة، في حدود هذه المقاربة الاجتماعية، مؤسسة المؤسسات في التعبير الرسمي عن الهوية الجماعية

والهوية السياسية والهوية الكنسية والهوية اللاهوتية، فإن معظم المؤسسات المسيحية، السياسية منها والدينية والتربوية، تضحي، على شيء من التمايز، هي بعينها مؤسسات مسيحية طائفية، ولو أن البعض منها ينادي بنبذ الطائفية.

وهكذا يمكن رصد نشوء المؤسسات المسيحية السياسية في ائتلاف الكثير من الأحزاب والمنظمات والهيئات والتجمعات السياسية اللبنانية. ومن الثابت أن اختلاف القرائن الاجتماعية والتاريخية والسياسية التي صاحبت تكوّن هذه المؤسسات السياسية، واختلاف الانتماءات والمضامين والمقولات والأهداف والبرامج والطرق التي تعتمدها، واختلاف التحالفات والإنجازات والمصائر التي تختبرها، من الثابت أن هذه الاختلافات جميعها لا تبطل ألبتة الإجماع الضمني المستتر على ضرورة صون جوهر الهوية المسيحية وعلى ضرورة التعبير السياسي الحر عن اقتناعات اللبنانيين المسيحيين، أفراداً وجماعات، في معترك التعايش الوطني.

وبالاستناد إلى هذه القاعدة المشتركة يتيسّر إدراك الاختلاف الفكري والإيديولوجي الذي ينتاب هذه الأحزاب المسيحية. وقد يبلغ الاختلاف إلى حدود التواجه بين إيديولوجية يمينية وإيديولوجية يسارية، وبين رؤية وطنية لبنانية ورؤية قومية عربية، وبين تصور رأسمالي ليبرالي وتصور اشتراكي موجَّه. وقد تختلف النسبة الحقيقية إلى الهوية المسيحية بين حزب وحزب، وتتباين قرائن التأسيس وهويات المؤسسين الدينية بين منظمة ومنظمة، وتتفاوت مقادير التمثيل العددي المسيحي بين تجمع وتجمع. وفي جميع الأحوال، تظل معضلة الأحزاب السياسية اللبنانية المسيحية المنحى أو المسيحية التأسيس أو المسيحية التمثيل، ناجمةً عن انفصام الفكر السياسي المسيحي عن مضامين المعتقدات اللاهوتية التي تعتنقها الكنائس المسيحية في لبنان. ولا ريب أن مثل هذا الانقطاع المعرفي بين الرؤية اللاهوتية والمعتقد السياسي هو من أخطر المعضلات التي تصيب الفكر السياسي المسيحي في لبنان.

وأسباب هذا الانقطاع شتى. منها إدراك خاطئ لموقع السياسة في العمارة اللاهوتية المسيحية، وتنزيه مفرط لقيم الدين عن مقولات السياسة. ومنها عثار الاختبار التاريخي المسيحي الجماعي في الشرق، وتزهد الجماعات

المسيحية الشرقية عن فاعلية الالتزام السياسي. ومنها أيضاً رغبة دفينة في التمايز عن الصيغة الإسلامية التي تقرن اللاهوت بالسياسة قرن الفكر بالبنى، وفي انتقاد الالتحامات السياسية اللاهوتية التي اختبرتها الممالك المسيحية في تاريخ الأمم البيزنطية والأوروبية المتنصرة. وقد ينضاف إلى هذه الأسباب عوامل أخرى من مثل التنافر الفكري والمسلكي بين أصحاب اللاهوت وأصحاب السياسة، وندرة أهل المعرفة الشاملة وذوي الاختصاص المشترك في حقلي اللاهوت والسياسة.

وفي جانب الأحزاب والتجمعات السياسية المسيحية تقوم المؤسسات الدينية المسيحية، عنيتُ بها حصراً الرهبنات الرجالية والنسائية التي تسوس سياسة التدبير الهرمي والقبض المحكم قطاعاً واسعاً من النشاطات التربوية والاجتماعية والتضامنية الخيرية والإنمائية والاقتصادية. وبسببٍ من موقع هذه الرهبنات ومنزلتها في بنية المجتمع اللبناني وبفضل وزن أدائها، اتفق لها في بعض الأحيان أن تخلت عن حيادها السياسي وأكبّت على صياغة خطاب سياسي مسيحي اقتصر في معظمه على التنديد بعيوب الممارسة السياسية والحث على الصمود الجماعي واستنهاض الطاقات والمناداة بقيم الصلاح الإنساني والروحي والتحريض على المصالحة الوطنية والدعوة إلى شيء من الإصلاح السياسي.

ومن جراء التشدد المبدئي في التقيد بالنظام الرهباني، وضبط الإدارة الداخلية، والرقابة الجماعية الذاتية ورقابة السلطة الكنسية الرومانية العليا، والتعاقب الحتمي على السلطة، وتألق البعض من شهادات السير الرهبانية الإنجيلية الفردية، اكتسبت الرهبنات مقاماً جليلاً في تقويم الأداء السياسي اللبناني المسيحي، وانقلبت ديورة الرهبان في بعض الأحيان موئلاً للباحثين عن شيء من الأصالة والنصاعة في الالتزام السياسي، ومضماراً فريداً لتقابل الرؤى والاقتناعات السياسية المسيحية الجماعية. غير أن هذه المسؤولية التي اضطلعت بها الرهبنات لم تضعها في نجوة من المنازعة الفكرية والمشادة السياسية، حتى أنه غدا صائباً القول بأن لكل رهبنة إسهاماً خاصاً في الخطاب السياسي اللبناني المسيحي، وذلك وفاقاً لأصل نشأتها الغربي أو الشرقي ولانغراسها الجغرافي وانتسابها الاجتماعي وخصوصية روحيتها ومسرى تطورها

الذاتي.

وأما الفئة الثالثة من المؤسسات المسيحية القابلة لشيء من التفاعل السياسي، فهي فئة المؤسسات المسيحية التربوية التي تزوّد قسماً من اللبنانيين، في مختلف حقبات التنشئة وفي حقول إنتاجها الأدبي والعلمي، تزوّدهم قسطاً من المعرفة يحمل في مطاويه بذار خصوصيتها الروحية التي تتكون من تواطؤ الانتماء الديني والاعتناق الفكري والتصور الثقافي والتوجه السياسي. ويندر أن تتخلّى مؤسسة تربوية مسيحية عن إكساب عملية التنشئة والإنتاج مثل هذه الصبغة الذاتية المنشئة لظاهرة الكثرة المسيحية. وغني عن القول أن الإسهام السياسي الذي تضطلع به هذه المؤسسات لا يقوم في المنزلة الأولى من عملها وأدائها وشهادتها، بل يتجلى مخفياً خفراً في خلفية القرارات والتدابير والتوجهات والبرامج التي تعتمدها في سياستها التربوية.

ومما لا شك فيه أن الجامعات اللبنانية المسيحية النشأة والهوية والمنحى هي التي تعنى، في قدر وافر، بمعضلة الفكر السياسي اللبناني، ولا سيما في شقه المسيحي. ولما كانت الجامعة هي، في صلب جوهرها، مختبر الحرية الفكرية وموطن الإبداع الثقافي، فإن ترصد التوجه السياسي الجماعي المسيحي، ونقد المذاهب السياسية الناشطة والمتصارعة في المجتمع السياسي، وتقويم الأداء السياسي في مجالس التمثيل الوطني التشريعي والتنفيذي والقضائي، وتفحص شهادة السياسيين المنادين بالقيم المسيحية الأساسية، هذا كله يغدو من أقدس الواجبات العلمية التي ينبغي للجامعة اللبنانية المسيحية أن تتصدى لها.

بيد أن كثرة الجامعات اللبنانية المسيحية، وكثرة التأثيرات التي تخترقها، وكثرة الرؤى الفكرية التي تحتضنها، وكثرة الالتحامات السياسية والتحالفات الميدانية والتواطؤات المنفعية التي قد تغريها أشد الإغراء، هذه الكثرة كلها ما أعاقتها حتى الآن عن الإصرار الشديد على استقلالية ذاتية نسبية في الجهر بآرائها الدينية والاجتماعية والسياسية. ومما يمكن استخلاصه من مواقف الجامعات اللبنانية المسيحية أن جرأتها في الإفصاح عن آرائها في حقول النقد العلمي الاجتماعي والسياسي تخالف بعض المخالفة وداعتَها اللاهوتية في

التعبير عن آرائها الدينية الناقدة. وقد تعزى أسباب هذا التناقض بين هاتين الجرأة والوداعة إلى أن نشأة هذه الجامعات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالكنيسة أو بالمؤسسة الرهبانية الأم الممولة والموجهة، وإلى أن الكثير من أهل السياسة اللبنانيين، من مسيحيين ومسلمين وعلمانيين، قد تخرّجوا من صروحها وما فتئوا يكنون لها بعض الاحترام ويقرون بنبل دعوتها العلمية.

وإذا ما ثبت أن طائفية الجامعات اللبنانية المسيحية تمنعها، في بعض الأحيان، من المجازفة بصياغة خطاب سياسي لبناني علمي البناء، موضوعي المحتوى، مجرد عن الأهواء، منزه عن الاعتبارات الخاصة التي تؤيدها الجماعات الدينية المؤسسة، تظل معضلة المعضلات في الخطاب الجامعي السياسي اللبناني هي الانفصام المعرفي المقلق في حقل البحث السياسي. وجوهر هذا الانفصام أن السياسة في لبنان تستكره الانخراط في مقولات المقاربة العلمية والنقد الموضوعي. ولهذا الاستعصاء الأكاديمي علتان متلازمتان: العلة الأولى تعقد المركب السياسي اللبناني وغموض تناقضاته وضبابية حراكه الذاتي، والعلة الثانية حشمة الوعي اللبناني الجماعي وخفره المفرط وانقباضه عن تعرية الأداء السياسي الذي يلتزمه ممثلو الجماعة الطائفية في منتديات القرار الوطني.

## 2 ـ 3 ـ الكثرة في المحور الاجتماعي: الأفراد

وفي المحور الثالث من باب المعضلات الأول، وهو محور التمثيل الاجتماعي والسياسي والديني للبنانيين المسيحيين، تتجلى الكثرة المسيحية في تقابل هذه الفئات الثلاث من الأشخاص الذين ينشطون أيضاً في التعبير عن بعض من الهوية المسيحية الجماعية، عنيت بهم السياسيين المسيحيين والمفكرين المسيحيين ورجال الدين ونساءه المسيحيين. وبمعزل عن الاقتناعات الشخصية التي يعتنقها أصحاب هذه الفئات الثلاث، يجوز القول بأن المجتمع اللبناني يعاني في علاقات أصحاب السياسة والفكر والدين الكثير من غموض في الهوية واستبهام في الخطاب وتنافذ في الحدود واختلاط في الصلاحيات.

وبسبب من الذهنية الشرقية العربية والإرث الإسلامي والتنظيم الإداري العثماني اعتاد اللبنانيون المسيحيون تناوب الأدوار بين أهل السياسة وأصحاب الدين. فالسياسيون المسيحيون، إذ يدركون وزن الشعور الديني في البنية اللبنانية، يحاولون أن يكسبوا سعيهم السياسي البعض من الشرعية الدينية. والقيمون على الدين المسيحي يسايرون السياسيين المسيحيين ويؤيدونهم في قسط من سعيهم السياسي، وهمهم في ذلك ضمان البلوغ إلى ثلاث من الغايات الخطيرة التي ينصبونها في خطابهم الديني. وسرعان ما يتشح هذا الخطاب برداء التعبير السياسي فتسري إليه خلسة تناقضات الصراع السياسي وتوترات التواجه الطائفي.

ولما كانت المسايرة السياسية التي يرتضيها المسؤولون الدينيون المسيحيون ترمي أولاً إلى الحفاظ المشروع على وديعة الإيمان المسيحي، وتسعى ثانياً إلى صون حقوق الجماعة المسيحية في نطاق الدفاع عن الصيغة اللبنانية التعددية التوافقية، وتجتهد ثالثاً في تعزيز قيم الحرية والعدل والمساواة والتضامن والإخاء في الوطن اللبناني، فإن السياسيين المسيحيين يدرجون هذه الأهداف الثلاثة في مقولات خطابهم السياسي ويتكئون عليها لتعزيز نفوذهم والاستئثار بأصوات اللبنانيين المسيحيين. وحين يتعذّر على هؤلاء السياسيين التعبير الحر عن ضرورة النضال في سبيل البلوغ إلى هذه الغايات، يلتجئون إلى المسؤولين الدينيين وينتدبونهم في تفويض ضمني للنهوض بهذه المسؤولية السياسية.

وفي هذا الموضع من التلاقي المصيري تختلط الأدوار وتتشابك المصالح فيستغلق الكلام الديني والكلام السياسي على مدارك اللبنانيين، إذ إن أصحاب الدين، على غفلةٍ منهم، يكتسبون من جراء هذا التفويض الكثير من النفوذ والسلطة والكثير من التصون والمنعة. ولا يلبث السياسيون المسيحيون أن يستخرجوا من هذا التواطؤ المستور أسباب الحفاظ على مواقعهم والدفاع عن مصالحهم. وأمانةً لمقتضيات الرصد الاجتماعي العلمي لمقادير التواطؤ وتباين آثاره لدى الجماعات والأفراد، ينبغي القول بأن طائفة من المسؤولين الدينيين المسيحيين وبعضاً من السياسيين المسيحيين يحاولون الانعتاق من هذا

التواطؤ المربك.

ومن تناقضات المجتمع اللبناني أنه مجتمع يواطئ أهل السياسة والمسؤولين الدينيين على انتباذ أصحاب الفكر أو على تنحيتهم من موقع القرار. فإذا كانت مجافاة السياسيين والدينيين لأهل الفكر الناقد، وكل فكر سليم ينطوي على طاقة إصلاحية من النقد، تبررها مخاوف الإجهاز على تشابك الغايات والمصالح السياسية والدينية، فإن تحذر المجتمع الأهلي من إسهام المفكرين الناقد يبرره خوف اللبنانيين من المجازفة بضمانات التماسك الفكري المألوف والمتواتر، وخوفهم من المخاطرة بضمانات البقاء الجماعي وديمومة المؤسسة المنظورة. وفي ظل الأوضاع اللبنانية الحرجة، بات اللبنانيون المسيحيون، في معظمهم، يطمئنون إلى نفوذ أهل الدين والسياسة، وينفرون من متطلبات الفكر الناقد ومُثُله العليا الملزمة.

وينتج مما تقدم أن الكثرة المسيحية المتجلية في تجاوز هذه القطاعات الثلاثة التي تمثل في وجه من الوجوه الجماعات اللبنانية المسيحية إنما تُربك الفكر السياسي اللبناني المسيحي أيما إرباك، وتزجّه في أتون التناقضات والتوترات الداخلية، وتوشك أن تشل فيه طاقته على الإبداع الأمين والتجديد الخلاصي. ولا شك أن التلمسات الخضِرة التي ينجزها الأفراد والمؤسسات في صروح الوعي السياسي الجماعي، وأعظمها تمثيلاً للبنانيين المسيحيين الكنيسة والحزب والجامعة، لا تلبث أن يعطلها خليط غريب من التواطؤ والتزاحم والتصارع لا يملك الفكر الناقد أن يستبطن عقدته العصية. ومن دون عون هذا الفكر السياسي، يعجز اللبنانيون المسيحيون عن التحقق الموضوعي والتمييز النبيه بين مختلف التأثيرات التي تعتريهم، ومصادرها شتى، منها الكنسية الدينية الطائفية، ومنها الحزبية السياسية الإيديولوجية، ومنها الجامعية الفكرية الثقافية.

### 3 ـ المعضلة الثانية: أنماط التفكير السياسي

هذا في الباب الأول من المعضلات. وأما في الباب الثاني من معضلات الفكر السياسي المسيحي في لبنان، فيجدر الكلام على أنماط

التفكير اللبناني السياسي المسيحي الجماعي وتأثيرها في انبثاق فكر سياسي مسيحي تكبّله قيود الانتماءات المتضاربة وسلاسل المساومات المعقدة. وقبل الخوض في هذا المضمار، يحسن التذكير بالمستويات المتراصفة والمتشابكة التي تنخرط فيها الدوافع المكتومة التي تبرّر في الوعي اللبناني السياسي المسيحي، الفردي والجماعي، الإقدام على انتماء سياسي واعتناق التصور الفكري المؤسس لهذا الانتماء.

### 3 ـ 1 ـ تصارع المصالح

وفي هذا السياق لا يخفى على أحد أن اللبناني المسيحي، سواء امتهن السياسة أو عاشرها معاشرة الإكراه أو أعرض عنها، يظل في معظم الحالات مأسوراً بدوائر متداخلة من المصالح التي يعسر التأليف بينها وضمُّها في رؤية سياسية متينة العرى، متماسكة الحجج، مضبوطة الإيقاع. وتنقسم هذه الدوائر إلى طبقتين، طبقة الدوائر الكبرى وطبقة الدوائر الصغرى. وتنسلك في طبقة الدوائر الكبرى ثلاث مصالح خطيرة هي مصلحة الأسرة أو العشيرة أو المنطقة، ومصلحة الطائفة الدينية، ومصلحة الحزب السياسي.

وأما طبقة الدوائر الصغرى، فإنها تشتمل هي أيضاً على ثلاث مصالح قد تتباعد حقولها من غير أن يبطل فيها أثرها المشترك. المصلحة الأولى هي مصلحة النقابة أو التجمع الثقافي أو المهني أو الفني، أو المصلحة التي يقضي بها نشوء هيئات يأتلف أصحابها على المودة والتضامن في بلوغ الهدف الاجتماعي الخيري المشترك، أو غيره من الأهداف المعلنة أو المحجوبة. والمصلحة الثانية هي مصلحة المال وما تستتليه من سعي مشترك إلى صون موارد الانتفاع والحفاظ على حقول الاستثمار وتعزيز أسباب الاغتناء وبسط النفوذ المالي. وأما المصلحة الثالثة فهي مصلحة التحالفات السياسية الانتخابية المبنية على مجرد الرغبة في البلوغ إلى مواقع السياسة الفعلية. ولا شك أن هذه المصلحة الأخيرة، لشدة ما ينتشر فيها من طاقةٍ على الإغراء، قد تُفضي بالبعض من اللبنانيين المسيحيين إلى مداناة التنكر لسائر المصالح الأخرى. وتجميلاً لمثل هذا التنكر يسعى البعض إلى ابتكار أسلوب في تبرير التعاطي

السياسي هو من أشد الأساليب السياسية دهاء ومواربة، وأعظمها تعقّداً واستغلاقاً، وأوسعها ملاطفة ومساومة.

ووجهُ القول في هذا كلّه أنّ الخطاب السياسي المسيحي تتساكن في مطاويه جمٌّ من المصالح المتضاربة يتفنّن اللبنانيون المسيحيون في التوفيق بينها وفي تطويعها من أجل استخدامها في صياغة مفهوم المصلحة الوطنية ونشره والدفاع عنه. ومعلوم أن هذا الخطاب، ولئن احترفه أهلُ السياسية، يظل هو خطاب الأكثرية من اللبنانيين المسيحيين يُعبّرون به عمّا ينتابهم من هموم وما يصبون إليه من تطلّعات. ومهما يكن من أمر هذا الخطاب، فإنّ ما يُربك في هذا الشأن إنما هو قدرة هؤلاء السياسيين على إتقان حركة الرقص الموزون الإيقاع في التنقّل بين المصالح المتضاربة والمصلحة الوطنية. ولكثرة ما برعوا في ضبط هذا الإيقاع، ما خلا قلّة سرعان ما اتُّهِمت إمّا بالانعزال الفئوي وإمّا بالمثالية العمياء، بات يعسر على الفكر الناقد استطلاع مقدار التأييد الذي تحرزه مصلحة من المصالح في معزوفة الخطاب السياسي.

وعلى الرغم من كثافة التشابك في مستويات هذا الخطاب، يتعذّر على الذين يصوغونه أن يصرّحوا علانيةً مبلغ تأييدهم الحقيقي لمصلحة من المصالح وأن يرتّبوا ترتيباً منطقياً سلّم هذه المصالح. وفي بعض الأحيان، يضطرّون إلى اللجوء إلى بعض من التقيّة السياسية، فيكتمون اقتناعهم الشخصي ويعلنون ولاءهم لتصوّر سياسي آخر قد يخالف مخالفةً خطيرةً ما كان يمكن أن ينعقد في خطابهم السياسي من تواطؤ للمصالح يناسب رؤيتهم الخاصة. ولا جرم أن مثل هذه الاستكانة إلى مبدأ التقيّة تبرّرها أحياناً رغبة في الحفاظ على بعض من الوفاق الوطني أو عجز جماعي عن مناهضة الرؤى السياسية الاستعلائية التي تجتاح لبنان اجتياح التسلّط والقهر. وقد ابتلي لبنان ببعض من هذه الرؤى التي نبهت في حقبة من الحقبات، يُسعفها تناصر مقلق للأوضاع الإقليمية المحيطة بالوطن، وما لبثت أن شاخت وأدرجت في غياهب النسيان ومهملات التاريخ.

ولشدّة ما أَلِف اللبنانيون المسيحيون تضاربَ هذه المصالح، ما عادوا يُعنَون إلا نادراً باستجلاء أنماط التفكير السياسي المسيحي الذي يعبّر عنه

كلاماً خطابُ السياسيين منهم، ويعبِّر عنه فعلاً مسلكُ الجماعات والأفراد في المجتمع اللبناني. والواقع أن التحرّي الموضوعي للواقع السياسي اللبناني يكشف فيه ثلاثة أنماط من التفكير السياسي. النمط الأول هو نمط التفكير السياسي المقترن بواقع الانتماء الديني الطائفي. والنمط الثاني هو نمط التفكير السياسي المرتبط بالانتماء الإيديولوجي الحزبي. والنمط الثالث هو نمط التفكير السياسي المنبثق من الانتماء الفكري الجامعي الحر. ومع أن هذه الأنماط قد تتجاور بعض المجاورة في خطاب سياسي مسيحي مشترك، إلا أن لكل نمط بيئته الخاصة ومنابع الإلهام التي يستقي منها مبادئه وقواعده وحججه ومضامينه.

### 3 ـ 2 ـ النمط الأول: التفكير السياسي الطائفي

وحين يجري الحديث عن النمط الأوّل، نمط التفكير السياسي المسيحي الطائفي، لا بدّ من التطرّق إلى الخصوصيات التي تميّز كل جماعة لبنانية مسيحية، ولا بد من الوقوف على الثوابت التي تستند إليها في التعبير عن هويتها والدفاع عن حقوقها الجماعية السياسية. بيد أن التعميم الشامل في الحديث عن التفكير السياسي السائد في جماعة من هذه الجماعات اللبنانية المسيحية لا يصحّ فيستقيم إلاّ إذا أعرض عمداً عن تنوع التفكير السياسي الفردي واقتصر على استخراج العناصر الأساسية التي تنشئ في انعقادها خصوصية الحسّ الجماعي السياسي، واكتفى باستطلاع القرائن التاريخية والاجتماعية والاقتصادية التي تحدّد في وجه من الوجوه التوجهات السياسية العامة التي يعتنقها معظمُ الأفراد المنتمين إلى هذه الجماعة، ولو أن عنصراً خطيراً من عناصر التمايز والاختلاف بين الجماعات اللبنانية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بقدرة الجماعة على تعبئة التأييد الفردي وتجييش الآراء الفردية في الانتصار لقضايا الجماعة المصيرية.

وإذا جاز للبحث، في كثير من الاتضاع العلمي، التطرّق الخفِر إلى طبيعة التوجهات السياسية الكبرى التي تعتنقها الجماعات اللبنانية المسيحية، أمكن الوقوف الصريح على كثرة المواقف الجماعية التي يشتمل عليها النمط

الديني الطائفي في التفكير السياسي. وعلى حسب توزّع الجماعات اللبنانية المسيحية، يختبر التفكير السياسي المسيحي في لبنان أربعة حقول من التوجهات السياسية. وغنيٌّ عن البيان في هذا السياق أن الحرب اللبنانية أجبرت الجماعات اللبنانية المسيحية على مراجعة فكرها السياسي وتنقيحه وصقله وإعادة صياغته، ممّا أكسبها في نطاق دوائر الوعي الجماعي السياسي العليا الكثير من النضج والاختمار. وممّا تجدر الإشارة إليه هنا أن الفكر الماروني السياسي والفكر الأرثوذكسي السياسي، بسبب من رقعة الانتشار الجغرافي والعددي لهاتين الجماعتين وبسبب من وزن الإسهامات الفكرية التي انبثقت من مخزونهما الثقافي، يظلان في لبنان المحورين الأساسيين اللذين تدور حولهما سائر التوجهات السياسية المسيحية.

التوجه الأول هو توجه الفكر الماروني السياسي الذي أصابه تحوّل عميق في خطابه اضطرته إليه الأحداث اللبنانية الأخيرة. ولقد بات اليوم في مساءلة ذاتية نقدية قد تُعينه على تنقية مضامينه وثوابته واقتناعاته من الشوائب الطارئة التي علقت به من جرّاء تفاقم الأخطار التي ما انفكّت تحدق بالجماعة المارونية وتزجّ بها في تشنجات عصبية تعطل فيها طاقات الانفتاح والتحاور والتقابس والاندماج. ومما لا ريب فيه أن في أصل هذا التحوّل اختماراً دينياً وفكرياً تجلّت دلائله في الدعوة إلى نبذ الأساطير المتعلقة بقدَم الكيانية اللبنانية وبصفاء الهوية اللبنانية وباستعلاء الجماعة المارونية، وفي الدعوة إلى الاعتدال الموضوعي في مقاربة أسباب التوتر الديني اللاهوتي المسيحي الإسلامي وترجيح العوامل الاجتماعية والاقتصادية المحلية والعوامل السياسية الخارجية الإقليمية والدولية في تحليل أزمات التعايش اللبناني القديمة والحديثة، وفي الدعوة إلى استيعاب التعقد الاجتماعي والغنى الثقافي الذي ولّده انضمام البعض من المدن الساحلية إلى الجبل اللبناني، مهد الكيان اللبناني الحديث، وفي الدعوة إلى استثمار الإرث الثقافي العربي الذي يضمنه للجماعة المارونية انتشابُ لبنان في تربة المشرق العربي.

وبفضل هذه المراجعة النقدية بات يتهيّأ للفكر الماروني السياسي أن ينتقل من حالة لبنانية مفرطة في تشنجها ومغالية في تقوقعها إلى حالة عربية

معتدلة في انفتاحها ومختمرة في إسهامها. ولما كان هذا التوجّه السياسي هو الذي أضحى يملي على معظم السياسيين الموارنة الكثير من ولاءاتهم وتحالفاتهم ومبايعاتهم، ويضفي على مسلكيتهم السياسية طابع التأسيس النظري المشترك، انحصرت خصوصية الفكر الماروني السياسي الطائفي في التوفيق بين مثل هذا التوجّه الفكري العام والمصالح السياسية المتضاربة التي يتطلّبها السعيُ السياسي المسيحي في لبنان.

التوجّه الثاني هو توجّه الفكر الأرثوذكسي السياسي الذي عانى في لبنان البعض من الإرباك والمجافاة قد يكون السبب في نشوئهما طبيعة الانتشار الديموغرافي للجماعة الأرثوذكسية في لبنان وفي البعض من أوطان المشرق العربي، وانفطارُ الفكر الأرثوذكسي السياسي على الكثير من الحيوية والجرأة، وذلك بخلاف ما يوحي به بعض من التجمد اللاهوتي الأرثوذكسي. وعلى الرغم من الهيمنة السياسية التي مارستها الإمبراطورية البيزنطية في حدود البطريركية الأنطاكية، كان الكثير من اللبنانيين الأرثوذكس، إلى عقود خلت، ما فتئوا يرنون إلى انتماء سياسي يتخطّى مضايق الجبل اللبناني، سواء أجاء هذا الانتماء مُرمِّماً لأمجاد الإمبراطورية البيزنطية أم مُبتكراً لمتحد قومي عربي الاتساع الحضاري سوري الانغراس الجغرافي علماني البناء الاجتماعي. بيد أن معاثر الحرب اللبنانية، وأفول القومية العربية، وانتشار التيارات الأصولية الإسلامية، هذا كله حدا الفكر الأرثوذكسي السياسي في لبنان على الانتقال من حالةٍ قومية عربية ممعنة في مثاليتها إلى حالة لبنانية مرتضية بقسط كبير من الواقعية الطائفية.

وليس يخفى على أحد أن كلا الفكرين السياسيين الماروني والأرثوذكسي اعتادا من قبل هذا الارتداد التعاتب الأخوي السري والعلني. وفيما كان مضمون المَعتِبة المارونية إحجام الفكر الأرثوذكسي السياسي عن الانتصار الصريح للقومية اللبنانية والفرادة اللبنانية والامتياز الماروني، كان محتوى المَعتِبة الأرثوذكسية إحجام الفكر الماروني السياسي عن الانتصار الصريح للحضارة العربية الإسلامية المسيحية المشتركة والانفتاح على العالم العربي الأرحب وتأييد قضاياه المصيرية، وخصوصاً القضية الفلسطينية. بيد أن

الفكر الأرثوذكسي ما عتم أن أدرك أنه، على غفلة منه، قد يجر هو أيضاً إلى الانجراف في تجربة الاستعلاء الماروني إن هو أصر إصرار التصدر على أسبقية الاستيطان المسيحي في الساحل اللبناني في القرن الأول الميلادي، وإن هو أمعن إمعان الزهو في التغنّي بالأمانة الأرثوذكسية للتراث اللاهوتي الشرقي وألحّ على تماسك الرؤية اللاهوتية الأرثوذكسية الأنطاكية المنزّهة عن مساومات الالتحام الديني القومي، وإن هو أفرط إفراط التميُّز الذاتي في امتداح التشارك المصيري الأرثوذكسي الإسلامي في رعاية أرض المشرق العربي منذ زمن الحملات الصليبية.

ولكن القول النظري بتباين الفكرين الماروني والأرثوذكسي لا يُفضي بالضرورة إلى اعتبار جميع المنتمين إلى هاتين الجماعتين من أصحاب التأييد المطلق والانقياد الخاضع. فثمّة لبنانيون موارنة هم أرثوذكسيون في فكرهم السياسي، وثمة لبنانيون أرثوذكسيون هم موارنة في فكرهم السياسي. وليس كل من يحمل ختم الانتماء الطائفي في بطاقة هويته من أهل الفكر والسياسة يعنيه أن يعتنق فكر جماعته اعتناق المصادقة الصامتة والإذعان المكبوت. وممّا تجدر إضافته أيضاً أن هذين الفكرين السياسيين يمثلان حالتين ثقافيتين رائدتين تنجذب إليهما، في قدر عظيم أو ضئيل من المبايعة، سائر المواقف السياسية التي تقفها الجماعات اللبنانية المسيحية الأخرى.

ومن بين هذه الجماعات تمثّل طائفة الروم الكاثوليك التوجّه الثالث، وهو توجّهُ الفكر السياسي التوفيقي المنبثق من معاناة التنازع اللاهوتي في الأمانة شبه المستحيلة للتراث الأرثوذكسي الشرقي وللتراث الكاثوليكي الغربي. ومع أن توفيقية اللبنانيين الروم الكاثوليك السياسية تمليها عليهم، في صلب وعيهم الجماعي، توفيقيتهم اللاهوتية، إلا أن تعثّر التوفيقية اللاهوتية المرتبطة بالتقارب الكاثوليكي الأرثوذكسي المسكوني لم يُفضِ إلى تعثّر التوفيقية السياسية المقترنة بأوضاع الوطن اللبناني. وبخلاف ذلك، تجلّت هذه التوفيقية السياسية، على ما اتّصفت به إبّان الأحداث اللبنانية من فتور وتميُّع، تجلّت كأفضل المواقف المعتدلة في تجنّب الأمر الأسوأ الذي كان يمكن أن يُبتلى به وطن عربي كالوطن اللبناني شديد الهشاشة والانعطاب، ما استساغ

قط سكانه سطوة الاستبداد السياسي وبطش الحكم العسكري.

وإذا جاز للتحليل السياسي أن يوجز توجّه الفكر السياسي المسيحي الثالث في جماعة اللبنانيين الروم الكاثوليك، أمكن القول بأن جوهر الموقف الذي تقفه جماعة الروم الكاثوليك يقوم في اعتناق الفكر السياسي الماروني وقد هذّبته المَعتِبَةُ الأرثوذكسية، وفي اعتناق الفكر السياسي الأرثوذكسي وقد صقلته المَعتِبَةُ المارونية. وبسبب من المناداة بمبدأ التهذيب والصقل في مراجعة الفكرين الماروني والأرثوذكسي، عانى اللبنانيون الروم الكاثوليك بعضاً من التشكيك والمجافاة والإقصاء. فهم، على غرار توسّطهم اللاهوتي بين الكاثوليك والأرثوذكس، ما برحوا في الحقل السياسي اللبناني قائمين في منزلة بين منزلتين، يجارون الفكر الماروني في التشبّث بالهوية اللبنانية، ويجارون الفكر الأرثوذكسي في جرأة الانفتاح على العالم العربي، ويسايرون الأرثوذكس في انتقادهم الامتياز الماروني ويسايرون الموارنة في انتقادهم المثالية الأرثوذكسية في تعشّق الانصهار القومي العربي.

ومن البيِّن أن هذه التوجهات السياسية الثلاثة تعبّر عن موقف أكثرية اللبنانيين المسيحيين المرتبطين بجماعاتهم المسيحية الثلاث الكبرى ارتباط القرار الحرّ أو التقليد المأثور أو الإكراه الظرفي. بيد أن لوحة أنماط الفكر السياسي المسيحي الطائفية لا تكتمل إلا إذا انضاف إليها توجه الفكر السياسي الذي تعتنقه الأقليات اللبنانية المسيحية، ولا سيما اللبنانيين السريان واللبنانيين الأرمن واللبنانيين البروتستانت. وإذا ما استُثنيت الأقلية البروتستانية التي يتنازعها ضربان من الاختبار، اختبار النفوذ الثقافي الذي يضمنه لها في وجه من الوجوه صرح الجامعة الأميركية اللبناني الحديث النشأة وعلاقتها المتينة بالفكر الغربي الأميركي، واختبار القلة العددية والحياد السياسي والجرأة الخارقة في الشهادة الحرّة للإيمان المسيحي في جميع البيئات والأوساط، تحيا الجماعتان السريانية والأرمنية في ذاكرة الاضطهاد والنبذ والإقصاء من جرّاء ما عانى أبناؤهما في الزمن الحديث من مصائب الظلم وآلام الحرمان. فإن المآثم التركية في اقتراف المذبحة الأرمنية البشعة في أوائل القرن العشرين وفي القضاء المبرم على الوجود السرياني الأصيل في الأرض التركية يدفع

باللبنانيين السريان والأرمن إلى اختبار ما عاشه المسيحيون في الشرق العربي في أيام بعض من الحكام المسلمين المستبدين استبداد التنكّر لأصول السماحة الإسلامية.

وبسببٍ من هذا الظلم الحديث العهد يتشبّث اللبنانيون السريان والأرمن بالأرض اللبنانية تشبّثهم بأرض النجاة والخلاص. وفيما النفور الأرمني من المأثمة التركية يحدو بعض الشتات الأرمني على الانخراط الرضيّ الجذلان في المجتمعات العربية الإسلامية، وفي بلد إسلامي كإيران، مما يملي على اللبنانيين الأرمن الكثير من الفطنة والحنكة في مداراة التوتر الطائفي اللبناني، يميل اللبنانيون السريان إلى السقوط في تجربة اليأس من إمكان الصحوة العربية الإسلامية المطلّة على آفاق الحداثة الإنسانية العالمية ويستسلمون في كثير من القنوط إلى شيء من التبرّم بعُقَد الصيغة اللبنانية فلا يقاومون إلاّ نادراً إغراء الهجرة الثانية، بعد أن كانت الهجرة الأولى قد حطّت بهم في واحة الحرية اللبنانية المتنوعة الظلال. وقد يحذو حذوهم الكثير من أبناء الفئة الثانية من الأقليات المسيحية الحديثة الحضور في الوطن اللبناني، عنيتُ بهم الكلدان والأشوريين والأقباط الذين يشاركون الجماعات اللبنانية المسيحية الثلاث الكبرى شيئاً من تفكيرها السياسي على قدر ما يتلاءم هذا التفكير وطبيعة الضائقة الجماعية التي اختبروها في أوطان الشرق العربي. ولا شك أن أبلغ ما تعانيه جماعة مشرقية أصيلة كالجماعة السريانية يعبّر عنه هذا التناقض الفاضح الذي باتت تتحسّسه حين تقارن فرادة إسهامها الثقافي في تاريخ الحضارة العربية بضعف الانغراس السرياني الوجودي والفكري والمصيري في حاضر البعض من الأوطان العربية.

وخلاصة القول إن فكر جماعات الأقليات اللبنانية المسيحية الضئيلة الحجم والحديثة الحضور في الأرض اللبنانية يقترن اقتراناً وثيقاً باختبار ضربين من المعاناة الجماعية، معاناة الانسلاخ القسري من أرض النشأة الأصيلة في الأوطان العربية، ومعاناة الاصطدام بمفارقات البنية اللبنانية واختلالاتها الطارئة. ولشدة ما باتوا يعانون من هذين الانسلاخين، أضحى فكرهم السياسي مختوماً بمخاض الغربة الدائمة. وبعد أن نعمت الجماعات

اللبنانية المسيحية الثلاث الكبرى، المارونية والأرثوذكسية والكاثوليكية، بشيء من الانصهار الوطني والاندماج الاجتماعي والاستقرار السياسي، حتى غدا فكرُها السياسي، على اختلاف انتماءاته، مصطبغاً برخاء الانغراس وهناء التمكّث ويقين الإسهام الوطني الفاعل، ألجأتها معاناة الأقليات المسيحية الوافدة، إلى التيقظ في استيعاب فكر الغربة السياسية واستخراج العبر الخطيرة التي ينطوي عليها.

### 3 ـ 3 ـ النمط الثاني: التفكير السياسي الحزبي

وفيما حيّزُ الانتماء الديني الطائفي الفسيح الامتداد في المجتمع اللبناني يُنشِب أثره الدامغ في النمط الأول من أنماط التفكير المسيحي السياسي، يحرز الانتماء الإيديولوجي الحزبي هو أيضاً موقعاً شديد الأثر في توجيه هذا التفكير السياسي. وإذا كان القسم الأكبر من اللبنانيين المسيحيين، بسبب من اضطراب الأحوال اللبنانية السياسية وتفاقم المخاطر المصيرية، ما فتئوا يفكّرون في شؤون السياسة تفكير الانتماء الطائفي أولاً، ومن ثم يخلطون بهذا التفكير تفكيراً سياسياً آخر مقترناً بضرورات انتمائهم الإيديولوجي الحزبي، فإن البعض من هؤلاء اللبنانيين المسيحيين يجهدون في تبنّي نمط التفكير السياسي المبنيّ على أساس الانتماء الحزبي المحض. غير أن معضلة المجتمع اللبناني في استساغة الأحزاب اللبنانية غير الطائفية تعكّر صفاء هذا التفكير السياسي.

إنّ الإعاقة الطائفية تُلزم الكثير من الجماعات اللبنانية المسيحية بالنظر إلى معايير الانتماء السياسي من منظار الأمانة للانتماء الديني. وعلى هذا الموال يميل الحسّ اللبناني المسيحي الجماعي إلى اعتبار صحة الاعتناق الديني المسيحي أساس الانتماء السياسي اليميني. فاليمينية السياسية اللبنانية تغدو، في قرائن المجتمع اللبناني، يمينية المبايعة الطائفية، واليسارية السياسية اللبنانية تنقلب يسارية الخروج على الانتماء الطائفي. بيد أن موضوعية التحري الاجتماعي تقضي بأن يعترف جميع اللبنانيين بحقيقة الحدود الفاصلة بين الاقتناعات الدينية والاقتناعات السياسية، إذ ليس كل اللبنانيين المسيحيين اليساريين ملحدين إلحاداً قاطعاً، وليس كل اللبنانيين المسيحيين اليمينيين مؤمنين إيماناً

سليماً خالصاً. والحال أن الكثير من اللبنانيين المسيحيين اليساريين، ولئن آثروا التمرد على النظام الطائفي اللبناني، لا يستنكفون من الجهر بإيمانهم المسيحي والشهادة لالتزامهم الإنجيلي الشخصي. ورغبةً منهم في استجلاء حقيقة موقعهم السياسي، لا ينفكّون يطالبون بالتمييز السليم بين الاعتناق الإيماني الفردي والانتماء السياسي اليساري، ويحرّضون المجتمع اللبناني على مقارنة الاعتناق الإيماني الفردي بالاعتناق الإلحادي الفردي، ومقارنة التصور اليساري في سياسة البلاد بالتصور اليميني في سياسة البلاد، وفي يقينهم أن ادعاء الرؤى اليسارية الجدارة والفلاح في رعاية المصيرالوطني ومعاطاة الشأن السياسي وتنظيم أحوال المجتمع لا يجوز مقارعتها إلا بادعاء الرؤى اليمينية الجدارة عينها والفلاح نفسه. وليس الإيمان والإلحاد على شيء في بت مسألة الجدارة والفلاح هذه.

وأما الإعاقة القومية، وهي على شيء من الاستبهام النظري في لبنان، فتُلجئ الكثير من الجماعات اللبنانية المسيحية إلى اعتبار استقامة الانتماء القومي اللبناني معيار الفصل بين اليمين اللبناني واليسار اللبناني. وعلى حسب هذا المعيار بات كل من يؤمن بعقيدة الكيانية اللبنانية يمينياً في سياسته، وأضحى كل من ينبذ هذه العقيدة يسارياً في سياسته. ومع أن الواقع اللبناني الميداني يُظهر بوضوح أن معظم الأحزاب اللبنانية اليسارية اكتسبت الكثير من المودة العقائدية والكثير من التواطؤ المصيري لدى البعض من الأنظمة العربية، فارتضت تلقيح يساريتها الفكرية والسياسية ببضعة من تصورات القومية العربية، فإنه من التطرف القول بأن جميع اللبنانيين اليساريين ناقضون للهوية اللبنانية، متمردون على الوطن اللبناني، مبطلين للكيانية اللبنانية. وكذلك يصحّ القول في البعض من تيارات اليمين اللبناني التي تحرّض على احتضان القومية اللبنانية في مؤتلف القومية العربية الفسيحة المظال، وقد أُخصبت إخصاباً ثقافياً واشتراعياً وقانونياً ببذار الانفتاح المسكوني والتلاقح الحضاري ونضجت ميدانياً في اعتماد شرعة حقوق الإنسان في مختلف الأوطان العربية.

ومنعاً لمخاطر الشلل التي تحدق بالسعي السياسي المسيحي، اجتهد البعض من اللبنانيين المسيحيين في تجاوز الإعاقتين الطائفية والقومية،

فنشأت، في موازاة الأحزاب اللبنانية المسيحية اليمينية، بضعة من الأحزاب اللبنانية المتوسطة المعتدلة التي شاء لها من شارك في تأسيسها من اللبنانيين المسيحيين أن تتجنّب مهالك الطائفية السياسية ومعاثر القومية المثالية حتى يتهيأ لها أن تناضل في سبيل إنسانية الإنسان وصون كرامته ورعاية حقوقه وضمان معيشته. غير أن هذه الأحزاب ما عتّمت أن رُشقت بالعلمانية الملحدة المناهضة للتراث اللبناني، وبالانحراف الوطني، وباللامبالاة القومية، وبالتواطؤ الغربي والتحالف الاستعماري. ومما أعاق نمو مثل هذه الأحزاب إعاقة خطيرة أن المجتمع اللبناني تعوّد، في وجه عام، أن يمزج انتماءه الديني بانتمائه الوطني وأن يمزج انتماءه الديني وانتماءه الوطني بانتمائه السياسي.

ومعنى ذلك أن اللبنانيين المسيحيين، وهم جزء من هذا المجتمع، يربطون رؤيتهم السياسية، وهي الرؤية التي تنبثق من تصوّرهم السياسي للصيغة الفضلى في إدارة الشأن العام، يربطونها بانتمائهم الديني وبانتمائهم الوطني، ممّا يُفقدهم حسَّ التمييز بين الاختلاطات المقلقة التي يمكن أن تتولد من هذا الربط الاعتباطي. وعمق القضية أن اللبناني المسيحي، بعد أن أسقمته علل التاريخ ونوائب الدهر في هذا الشرق العربي، أمسى، على وجه التعميم، لا يؤمن بحزب لبناني سياسي لا ينصب في مرمى أهدافه الأولى الدفاع عن الجماعات اللبنانية المسيحية والذود عن الكيان اللبناني. وبخلاف الأحزاب السياسية الناشطة في الأمم الغربية المتطورة في ميادين الفلاح التقني والتنظيم الإداري والرخاء الاجتماعي، وهي الأحزاب التي عادت في معظمها لا تنادي، في جوهر خطابها السياسي، بمقولات القومية والوطنية والطائفية والفئوية الدينية واستعلاء الهوية الجماعية، بل أخذت تُعنى بالسعي المشترك إلى ضمان حقوق الإنسان الأساسية في أوطانها وفي امتداد الأرض كلها، وبالبحث في مسائل التنظيم الإداري الأمثل لمجتمعاتها، وبالتحري عن معضلات النمو العالمي المتوازن، وبمناقشة الرؤى الاقتصادية الخليقة بقضاء حاجات الإنسان وإنقاذ الأرض وترميم السلامة البيئية، وبتفحص النتائج الأدبية التي تنجم عن طاقات الإنجاز العلمية الضخمة التي أضحت في متناول البشرية، ما زال

الخطاب السياسي في معظم الأحزاب اللبنانية خطاب الانكماش والتقوقع والدفاع.

وأسوأ المساوئ أن التركيبة اللبنانية تضطر اللبنانيين المسيحيين التائقين إلى التمتع بالحقوق الإنسانية الأساسية، ومنها الحق في الحرية والمعرفة والمسكن والعمل والاستطباب، تضطرهم إلى الاستنجاد بأهل بعض الأحزاب المسيحية من أصحاب الطائفية الضيقة والقومية المبتورة، ما يضطر هذه الأحزاب بعينها، ولو أصابتها نخوة الانتفاض والتجدد، إلى إتقان الخطاب الطائفي والقومي إتقاناً تضمن به تأييد الكثير من اللبنانيين المسيحيين الذين فقدوا القدرة على تنقية تصورهم السياسي المحض للصيغة العلمية الفضلى في إدارة الشأن العام وإعتاقه من مكبّلات المبايعة الطائفية والتمجيد الجماعي القومي. وحين يصبح، على سبيل المثال، مقدارُ الموضوعية والصحة والاستقامة والفاعلية في استنباط الحل الاقتصادي في وطن مثل الوطن اللبناني مقترناً بهوية رجل الإصلاح الدينية أو بهوية الحزب الطائفية وبطبيعة معتقده القومي، يتقهقر مستوى التفكير السياسي المسيحي الجماعي في لبنان فينحدر إلى قعر مظلم من العمى الفكري والجهل الثقافي.

وإذا كان انتماء اللبنانيين المسيحيين قد توزّع، في نسب مختلفة، على جميع الأحزاب اللبنانية، فإن معضلة التفكير السياسي المسيحي المرتبط بالانتماء الحزبي تنشأ من تجربة إخضاع الحزب اللبناني لمنطق الحاجة السياسية الجماعية المسيحية. ومهما كان لون الحزب الطائفي واتجاهه الفكري وعمقه القومي، يظل قضاء هذه الحاجة هو الغاية القصوى التي تبرر الانتماء الحزبي. ومما يفترضه هذا الواقع أن الأحزاب اللبنانية ليست هي التي توقظ الحاجة السياسية الجماعية وتهذّبها وتصقلها، بل هي الحاجة السياسية الجماعية التي تُلقي بثقلها على الحزب وتحدد مسرى تكونه ومضمون خطابه وطبيعة أدائه وقابليته للاستئثار بتأييد اللبنانيين المسيحيين. ولما كانت هذه الحاجة ما زالت تقيّدها ضرورات المبايعة الطائفية والتمجيد القومي، فإن الأحزاب اللبنانية التي لا تنادي بهذه الضرورات لن يقيَّض لها في المقبل من الأيام الحصول على قسط من تأييد اللبنانيين المسيحيين.

ومما ينجم عن هذه المعضلة الكأداء أن التفكير السياسي المسيحي

المقترن بمنطق الانتماء الحزبي لا يسعه أن ينقطع عن النمط الأول الطائفي في التفكير السياسي. ومعنى ذلك، في صريح العبارة، أن ليس في الجماعات اللبنانية المسيحية انتماء حزبي محض، أي منزَّه عن ضمانة الانتماء الطائفي. ويُطلق الكلامُ هنا على الانتماء الغالب والوضع السائد فيستثني الحالات الفردية. والغوص في تحليل هذه الظاهرة قد يُفضي إلى الإقرار بأن الانتماء الحزبي في الجماعات اللبنانية المسيحية هو الوجه الآخر للانتماء الطائفي، أو هو تعويض عن الانتماء الطائفي، أو قل هو الانتماء الطائفي في صورة التعبير السياسي الجائز والقابل للانخراط في التركيبة اللبنانية. وليس أدل على محنة الانتماء الحزبي اللبناني المسيحي من المنافسة المفلحة التي تعتمدها ضروب أخرى من الانتماءات النقابية والمهنية والجامعية والتضامنية الخيرية ومن التجمعات الأهلية والمنظمات الفكرية الناشطة في الدفاع عن حقوق الإنسان.

### 3 ـ 4 ـ النمط الثالث: التفكير السياسي الجامعي

وبإزاء النمطين الديني الطائفي والإيديولوجي الحزبي يتجلى النمط الثالث من أنماط التفكير السياسي المسيحي مُنبثقاً من الانتماء الفكري الجامعي الحر. فهو نمط يختلف عن النمطين السابقين بإصرار أتباعه، وهم ما برحوا قلةً في الجماعات اللبنانية المسيحية، بإصرارهم على إعتاق الدين من المشايعة الطائفية وإعتاق السياسة من المبايعة الحزبية. بيد أن هؤلاء اللبنانيين المسيحيين الراغبين في أداء سياسي مبني على أصول الانتماء الفكري الحر يرفضون الاتكاء على طائفية الشأن السياسي اللبناني وحزبيته من أجل البلوغ بفكرهم إلى واقع الفعل المنجز الملموس. ولذلك يوشك هذا النمط الثالث من التفكير السياسي أن يظل، في بهائه النظري، مقتصراً على سوق الانتقاد واقتراح الإصلاح من دون الجرأة على الولوج في معترك النضال.

ومن أخطر معاثر الشهادة الفكرية الحرة في المعترك السياسي أن أصحابها يلبثون على الدوام في محنة التنازع بين العفاف الفكري والمساومة الميدانية. وما أن يدنوا من معترك السياسة حتى يعثرهم عظم الخيانة التي

يُقبلون عليها. ولذلك كُتب على أصحاب هذا النمط من التفكير إما البقاء في علية النظر الناقد وإما الانخراط في معترك المساومة السياسية والتخلي عن خصوصية التيار الحر الذي يتمثلونه ويجرون فيه. ولما كان مثل هذا التحليل يصح في جميع الأوطان والمجتمعات، فإن صحة مطابقته للواقع اللبناني يعززها انغلاق المجتمع في أسر الطائفية الدينية والإيديولوجية الحزبية. ولا يبدو المجتمع اللبناني، في واقعه الحاضر، قابلاً لتعبير سياسي فاعل يؤدّيه أصحاب الفكر الحرّ بمعزل عن الانتماءين الطائفي والحزبي. ولا شك أن أسباب هذا الانغلاق شتى. وقد يعسر على أصحاب الانتماء الفكري الحرّ أن يتخطوها من غير أن يزعزعوا أُسُس التركيبة اللبنانية الوفاقية.

ومما ينجم عن استعراض هذه الأنماط الثلاثة في التفكير السياسي الناشط في الجماعات اللبنانية المسيحية أن تعقُّد الواقع اللبناني يضطرّ اللبنانيين المسيحيين المتعاطين الشأن السياسي، إلى خلط أنماط التفكير الثلاثة واستخراج نمط رابع من التفكير السياسي تحتشد فيه أصول الأنماط الثلاثة وطرقها وأساليبها. ومن جرّاء تصعّب الأوضاع اللبنانية يُخيَّل للقوم أن هذا النمط الرابع الهجين من التفكير السياسي المبنيّ على أُسُس الانتماءات الطائفية والإيديولوجية والأكاديمية، وقد تجاورت فيه على كثير من التنافر والتناقض، هو أفضل الأنماط مراعاة للخصوصية اللبنانية وأشدها فاعلية في إدارة مشاكل المجتمع اللبناني وأعظمها أثراً في مواكبة تطورات التحديات المنبثقة من ضرورة الانفتاح العالمي والانبساط في حقل التفاعل الكوني بين الحضارات البشرية. والحال أن شدة التناقض بين طرق الأنماط الثلاثة لا تلبث أن تحجب عن السعي السياسي المسيحي في لبنان يقين البلوغ الأمين المجرّد إلى جوهر المشاكل السياسية التي تنتاب الوطن اللبناني.

## 4 ـ المعضلة الثالثة: الإجماع على القضايا السياسية المصيرية

### 4 ـ 1 ـ التمييز بين المشاكل الإدارية والقضايا المصيرية

ومن الواضح أن هذا الاعتبار الأخير يُفضي إلى عتبة الباب الثالث والأخير من معضلات الفكر السياسي المسيحي في لبنان، وهو الباب الذي

يلج بالبحث إلى واقع المشاكل السياسية التي يشكو منها المجتمع اللبناني. ولقد أضحى من الثابت القول بأن التنوّع الديني الثقافي في لبنان يُنشئ لهذا المجتمع ضمّةً من المعضلات السياسية التي تنضاف إلى المشاكل المألوفة في سياسة الأوطان وسياسة الشأن الوطني. ولذلك يجدر التمييز في الواقع السياسي اللبناني بين القضايا السياسية الإدارية والقضايا السياسية المصيرية، وينبغي أيضاً التمييز بين السعي السياسي المستند إلى حقيقة الانتماء الوطني والسعي السياسي المستند إلى قيَم الجماعة اللبنانية الدينية. ومعنى هذا التمييز أن اللبنانيين المسيحيين والمسلمين، إذا هم شاؤوا الحفاظ على وحدة عيشهم الوطني، لا يجوز لهم، ولئن خالف الأصوليون القلائل في كلتا الجماعتين هذا التدبير السلمي الوديع في التعايش اللبناني السمح المنفتح، لا يجوز لهم أن يعالجوا قضايا الإدارة السياسية التقنية البحتة بالارتكاز إلى منطق الانتماء الديني، إذ إن هذه القضايا باتت لا تطيق إلا معالجة علمية مبنية على أصول مزاولة العمل السياسي في التناوب على الحكم وفصل السلطات وتوزيع المسؤوليات ورعاية حقوق المواطنين وإلزامهم بواجباتهم وتنظيم المجتمع وصون البيئة واستثمار الموارد.

ومع أن بعضاً من الأصوليين من كلا الطرفين يدّعون أن في الدين طاقةً على تنظيم السياسة في نطاق الإدارة التقنية البحتة، يظل اللبنانيون المسيحيون، على وجه الإجمال، يستغربون خلط الدين بالسياسة على هذا الوجه. ومما يجب قوله في هذا السياق أن تجربة الانعزال المسيحي التي ابتُليَت بها قلةٌ من اللبنانيين المسيحيين في غضون الأحداث الأخيرة ما اقترنت قطّ برغبة مسيحية جماعية في إنشاء مجتمع مسيحي مصغّر تسود فيه أحكام الإنجيل وشرائعه في نطاق الإدارة السياسية البحتة، بل أتت تلك التجربة عليهم من جرّاء استكراههم الخضوع لنظام الدولة الإسلامية التي طفق بعض الأصوليين المسلمين ينادون بها من بعد أن أثِم اليهود في الاعتداء على الأرض اللبنانية. فكانت تجربةُ الأصولية اللبنانية المسيحية تبرّرها في وجه من الوجوه مرارةُ الإخفاق في مواصلة احتضان الإسلام اللبناني. وعلى الرغم من أن الكثير من اللبنانيين المسيحيين كانوا يكبرون الغضبة الإسلامية ويعظّمون

النضال الإسلامي في محاربة العدو اليهودي المغتصب للكرامة اللبنانية، إلا إنهم ما كان يمكنهم أن يفسّروا محنة الحرب اللبنانية إلا بافتراض بعض من الإخفاق المسيحي وبعض من الإخفاق الإسلامي في رعاية الخصوصية اللبنانية.

وبما أن قراءة الواقع السياسي اللبناني، ولا سيما في نطاق القضايا المصيرية، يمكن أن تختلف في ضبطها وإتقانها الجماعاتُ اللبنانية الدينية، إذ إن لكل جماعة لبنانية أحكامها الخاصة وأساليبها المعتمدة في تصوّر الواقع وتأويل ظواهره، يؤثر البحثُ أن يتطرّق إلى المشاكل السياسية اللبنانية بالاستناد إلى أسلوب الفكر المسيحي في معاينة هذا الواقع السياسي اللبناني. وبالارتكاز إلى معاينة الفكر المسيحي الذي يعتمد التمييز بين القضايا السياسية الإدارية والقضايا السياسية المصيرية، يمكن حصرُ مشاكل الفكر السياسي اللبناني المسيحي بمعالجة القضايا السياسية المصيرية التي يُعنى بها اللبنانيون المسيحيون في نضالهم الجماعي المشترك وفي تطلبهم الجماعي لمعنى وجودهم وغاية دعوتهم في أرض المشرق العربي. ومما لا ريب فيه أن هذه المشاكل يتنوّع التعبيرُ عنها وتختلف تسميتها من زمن لبناني ثقافي إلى زمن لبناني ثقافي آخر ومن جماعة لبنانية إلى جماعة لبنانية أخرى. بيد أن الثابت فيها أنها تدور حول قضايا مصيرية جوهرية ثلاث، هي قضية الحفاظ على الهوية الذاتية المسيحية الجماعية من خلال الحفاظ على الهوية اللبنانية المتميزة، وقضية النضال في سبيل الدفاع عن حقوق الإنسان في لبنان وفي الأوطان العربية، وقضية صون التعايش اللبناني المسيحي الإسلامي، وصون مبدأ الانفتاح الحضاري والإسهام في تلاقي الحضارات وتآخيها وتقابسها.

والقولُ بجوهرية هذه القضايا يبرّره اعتبار سياسي ثقافي بسيط فحواه أن معظم اللبنانيين المسيحيين لا يتباطؤون البتة في تأييد أي شكل من أشكال الحكم السياسي في لبنان، ولا يتأخرون في الانتصار لأي نوع من أنواع التضامن والتآخي العربي، ولا يتلكؤون عن اعتماد أية صيغة من صيغ الائتلاف القومي الرحب الامتداد طالما أن أشكال الحكم وأنواع التضامن وصيغ الائتلاف لا تُبطل هذه القضايا اللبنانية المصيرية ولا تُفرغها من محتواها

السامي. ولقد عانى البعض من اللبنانيين اليساريين والقوميين من مشقّة البلوغ إلى يقين هذا الفكر السياسي المسيحي اللبناني الصافي المؤمن بهذه القضايا الثلاث، وذلك بسبب من عقدة الدفاع عن الذات الجماعية وفساد بضعة من التحالفات الإيديولوجية المبهمة والتواطؤات الطائفية البغيضة. ولا جرم أن الكثير من اللبنانيين أقلقهم التوفيق بين القضايا المصيرية الثلاث ومعاثر الحكم السياسي اللبناني والتضامن العربي والائتلاف القومي. وعوضاً من أن يُنظر نظراً ناقداً جريئاً في قيمة المشاريع الإصلاحية التي حاول انتهاجها الحكمُ السياسي اللبناني وفي قيمة مشاريع التضامن العربي والائتلاف القومي، أخذ البعض من اللبنانيين يعيبون الفكر السياسي المسيحي المنادي بهذه القضايا وينسبون إليه إخفاق هذه المشاريع، فيما أظهرت معظم الدراسات السياسية العربية العفيفة الرصينة أن إخفاق مثل هذه المشاريع ليس مردّه إلى إصرار الجماعات اللبنانية المسيحية على الدفاع عن هذه القضايا.

### 4 ـ 2 ـ التمييز بين الفكر السياسي المسيحي والممارسة السياسية المسيحية

ولكن ينبغي هنا التمييز بين هذا الفكر والممارسة السياسية المسيحية التي اختبرها المجتمع اللبناني. ومن غير الخوض في معاثر التاريخ السياسي اللبناني الحديث، يمكن الجزم القاطع بأن الخلط بين انتقاد الممارسة السياسية المعتورة وانتقاد الفكر السياسي في تشبّثه النزيه بهذه القضايا المصيرية الثلاث هو الذي أفسد بعضاً من الوفاق الوطني اللبناني وأسهم في إشعال نار التفرقة. والحال أن اللبنانيين المسيحيين، في حقيقة وعيهم الجماعي، ما كانوا يصبون إلا إلى تعزيز كيانية لبنانية منفتحة تصون حقوق الإنسان وتنشّط المودّة المسيحية الإسلامية وتُخصِب التقابس الحضاري. وما كانت معاينة الإخفاق اللبناني في الممارسة السياسية المسيحية الداخلية ومعاينة الإخفاق العربي في صون حقوق الإنسان وتنشيط المودّة وإخصاب التقابس إلا لتضاعف من حدّة تطلّب الفكر السياسي المسيحي وتزيد من تشبّثه بسمو هذه القضايا المصيرية.

وغنيٌّ عن البيان أن مشكلة المشاكل في الفكر السياسي المسيحي تنبعث من الاختلاف الشديد على تأويل معاني هذه القضايا. ولا عجب، من ثم، أن

يحتار اللبنانيون المسلمون وسائر اللبنانيين من علمانيين ويساريين وقوميين في أمر الهوية السياسية التي يطيب للبنانيين المسيحيين أن يعتنقوها. واعتناق هذه الهوية يظل مرهوناً بمضامين القضايا التي تذود عنها الجماعات اللبنانية المسيحية. وإذا كان الخوض المنزّه في استطلاع هذه المضامين هو من أخطر العمليات الفكرية السياسية في قرائن الوضع اللبناني الحالي، فإن الإحجام عن هذا الجهد النظري يوشك أن يصيب الوعي اللبناني المسيحي الجماعي بالكثير من البلبلة والاضطراب. ولقد اعتاد اللبنانيون المسيحيون من أصحاب المسؤولية الدينية وذوي النفوذ السياسي وأهل الفكر، اعتادوا الوقوف عند الثوابت السياسية العامة والعناوين الوطنية الكبرى مسترهبين النفاذ إلى جوهر القضايا الثلاث. ولذلك بات ينبغي لأهل الدين والسياسة والفكر في الجماعات المسيحية، بات ينبغي لهم الإقدام الجريء على استخراج المضامين الفكرية السياسية الخليقة بالتعبير الأمين عن مطمح اللبنانيين المسيحيين الجماعي وسعيهم المشترك.



### 4 ـ 3 ـ القضية الأولى: الحفاظ على الهوية اللبنانية والذاتية المسيحية

وبسبب من الفخاخ المنصوبة في هذا الحقل الفكري السياسي، يؤثر هذا البحث، وهو قائم في موقع السعي الفردي الناقص، يؤثر التطرّق الخفر إلى بضعة من الاستفسارات التي تستثيرها هذه القضايا المصيرية الثلاث. فالقضية الأولى هي قضية الحفاظ على الهوية الذاتية المسيحية الجماعية من خلال الحفاظ على الهوية اللبنانية المتميزة. وليس من قبيل المغالاة القول بأن هذه القضية الجوهرية تقوم في أصل الفكر السياسي المسيحي اللبناني وتستقطب جهود جميع المفكرين والناشطين في حقل السعي السياسي. وعلى الرغم من اختلاف الانتماءات الطائفية، وتباين المبايعات الحزبية، وتنوع الولاءات الفكرية، تحظى هذه القضية المصيرية بالمنزلة الأولى في قاع الوعي اللبناني المسيحي الجماعي. بيد أن التعبير السياسي عنها قد يختلف باختلاف الانتماءات والمبايعات والولاءات. وظني أن أخطر الاختلافات وأشدها إعضالاً تنشأ من تنازع اللبنانيين كافة في تفسير معاني ثلاث من العبارات التي تنطوي

عليها هذه القضية، عنيت بها عبارة الهوية اللبنانية وعبارة الهوية الذاتية المسيحية وعبارة الحفاظ على الهوية.

### 4 ـ 3 ـ 1 ـ معنى الهوية الجماعية

ومن دون استنزاف التحليل في تحري الأبعاد الدينية والثقافية والتاريخية والجغرافية والاجتماعية التي تشتمل عليها مقولة الهوية اللبنانية، يمكن تنشيط الاستفسار العلمي المجرد عن العناصر المنشئة للهوية الجماعية، وقد تشابكت تشابكاً مربكاً في مفاهيم العرق واللغة والدين والأرض والتاريخ. ولما كان مفهوم العرق هو من أخطر المفاهيم السياسية شأناً، آثر اللبنانيون، على اختلاف انتماءاتهم الدينية والسياسية والفكرية، آثروا الإعراض عنه وإقصاءه من نطاق التفكير الرصين في مكونات الهوية الجماعية. ولكن الإجماع على تجنب المفاخرة العرقية يقابله اختلاف شديد في تأويل مفاهيم اللغة والدين والأرض والتاريخ. فالمؤيدون للهوية اللبنانية المتميزة ينسبون إلى هذه المفاهيم ما لا ينسبه إليها الرافضون لمبدأ الهوية اللبنانية المتميزة. ويبدو، في نهاية المطاف، أن هذه المفاهيم توشك أن تفقد استقلالها الذاتي المعرفي الموضوعي لتنقلب مطية تبريرية يستخدمها الطرفان في تدعيم اقتناعاتهما. ومعنى ذلك أن الاقتناع السياسي الجماعي يسبق النظر الموضوعي في هذه المفاهيم ويرسم لها إطارها المعرفي ويلصق بها المضامين التي تناسب هذا الاقتناع السابق.

ولما كان هذا الاقتناع السياسي الجماعي هو الذي يطوع في قدر كبير مفاهيم الهوية الجماعية ويستغلها في تبرير صحة طرحه وجدارته ومواءمته لواقع الاختبار الجماعي، فإن نشأة الاقتناع السياسي بعينه تقترن اقتراناً وثيقاً بتأويل خاص لهذه المفاهيم اختبرته الجماعة الإنسانية في زمن من الأزمان وما لبثت أن جعلت منه التأويل التاريخي الأنسب والأوحد، مغفلة أثر القرائن المتغيرة والعوامل الظرفية التي أفضت إلى صياغة هذا التأويل. وعلى قدر ما تنتفي المسافة الحرة بين المفهوم وتأويله التاريخي ينقلب الاقتناع السياسي الجماعي تجمداً في العقيدة وتحجراً في الصياغة وتصلباً في الموقف. ولا شك أن مثل هذا التحليل يطابق تصورات اللبنانيين للمفاهيم الأساسية المكونة

لهويتهم الجماعية.

### 4 ـ 3 ـ 2 ـ الكيان اللبناني

فالمؤيدون للهوية اللبنانية المتميزة يعتقدون أن تأويلهم لمفاهيم اللغة والدين والأرض والتاريخ يبرّر تعلّقهم بكيان لبناني مستقل أشد الاستقلال بخصوصيته الفريدة ومرتبط أشد الارتباط بمحيطه العربي، فيما الرافضون لهذه الهوية يعتقدون أن تأويلهم لمفاهيم اللغة والدين والأرض والتاريخ لا يبرر نشوء الكيان اللبناني كياناً مستقلاً عن الأمة العربية أو الأمة السورية أو الأمة الإسلامية. وليس يكفي عزل هذه المفاهيم بعضها عن بعض وتحليلها وتحري قربها أو بعدها من المفاهيم السائدة في هذه المتّحدات الكيانية الكبرى حتى يتسنى للمؤيدين وللرافضين إثبات صحة تأويلهم، بل ينبغي أيضاً تحليل خصوصية الاختبار الجماعي لما ينعقد بين هذه المفاهيم من صلات ضمنية وروابط عميقة يعسر تفكيكها واستخراج مادتها. وفي حسباني أن الاستفسار ينبغي أن يصيب خصوصية الهوية اللبنانية التي قد تقوم في ارتباط اختبارات اللغة والدين والأرض والتاريخ بعضها ببعض ارتباطاً فذاً لم تألفه الأوطان العربية المجاورة. ومعنى ذلك أن هذه الخصوصية قد تقوم في اختبار اللبنانيين للثقافة العربية (اللغة) وقد اقترنت بالتعبير عن فرادة العيش المشترك بين الجماعات اللبنانية المتنوعة (الدين)، وبالنضال المشترك (التاريخ) في الحفاظ على منفسح للحرية (الأرض) يتيح للبنانيين ابتكار صيغ من الوفاق توائم هذه الخصوصية. ولا ريب أن مثل هذا الإيجاز في سرد المفاهيم الأساسية الأربعة لا يقصي البتة ضرورة التحقيق في العناصر الثقافية والاجتماعية الأخرى، ومنها النماذج والرموز والمستندات الثقافية المشتركة الناشبة في قاع الوعي اللبناني، والعادات والأعراف والطقوس المنتشرة في المجتمع اللبناني، والطبائع والأحاسيس والتلوّنات واللطائف المعنوية التي ينفرد بها التعبير الثقافي الجماعي اللبناني. ومن المعلوم أن هذه العناصر تنبثق من المفاهيم الأربعة الأساسية ويمكنها أن تضفي على الاختبار اللبناني طابعاً مميزاً.

وفي سياق الاستفسار عن أصالة الهوية اللبنانية المتميزة يجب أيضاً التبصر في الأشكال السياسية الحديثة التي أخذت تختبرها الجماعات الإنسانية في امتداد المسكونة. فالمؤيدون للهوية اللبنانية يأنسون بالدولة الوطنية ويعتبرونها من أفضل الأشكال السياسية استجابة لمقتضيات التعبير القانوني والإداري والتقني عن ائتلاف القوم في هوية جماعية واحدة في حين أن الرافضين لهذه الهوية، وهم في سوادهم الأعظم من القوميين والإسلاميين، يظنون أن الدولة الحديثة اختراع غربي يناقض عبقرية الحكم العربي، واختراق ثقافي يناهض روح الدولة الإسلامية. ولقد بات من أخطر مهمات الفكر العربي المعاصر النظر في سبل انسلاك مفاهيم الحكم الغربي العالمي في التراث العربي.

ووجه المسألة أن مثل هذا الاستفسار عن خصوصية الهوية اللبنانية إنما يرمي إلى شيء من الإجماع على استخراج معاني اللقاء الإنساني المسيحي الإسلامي الذي اختبره المجتمع الأهلي في الجبل اللبناني والساحل اللبناني منذ حوالى أربعة عشر قرناً. وبمعزل عن اختلاط الجماعات الدينية بعضها ببعض وتقلبات التاريخ السياسي، وبمعزل عن تناوب التواصل والانقطاع بين الجبل والساحل، أدركت الجماعات الإنسانية التي عاشت على هذه الأرض اللبنانية، وقد اتسعت رقعتها وضاقت على نحو ما جرى في جميع دول العالم، أدركت أن لقاءها التاريخي وتجاورها الاجتماعي ينبئان بوحدة في النضال والمصير نحتها توق عارم إلى الحرية ورغبة جماعية شديدة في تجاوز محنة الأقلية.

ورأس الكلام في هذا الموضوع أن الاختبار المشترك الذي أدركته الجماعات التي استوطنت الأرض اللبنانية هو الذي يجب إعمال الفكر فيه وتقصي أبعاده الاجتماعية والثقافية والسياسية. وليس من هوية لبنانية متميزة يبتر منها هذا الاختبار المشترك. بيد أن القول بالاختبار المشترك لا يعني على وجه الضرورة أن لقاء الجماعات اللبنانية كان لقاء التصافي والتآخي والتدامج. وخلافاً للتصور المثالي الذي يقرن انبثاق الهوية المشتركة بانتفاء الصراع وبائتلاف القوم واتحاد المسعى، يتجلى التاريخ اللبناني تاريخ التوتر

الطبيعي وتاريخ التواجه المستمر بين الجماعات اللبنانية الساعية إلى الاندماج في البنية اللبنانية اندماج الحفاظ على الهوية الذاتية الجماعية.

## 4 ـ 3 ـ 3 ـ الذاتية الجماعية المسيحية

وما لا ريب فيه أن اللبنانيين المسيحيين، وشأنهم في ذلك سائر الجماعات اللبنانية، يسعون إلى الحفاظ على هويتهم الذاتية الجماعية المسيحية. والحفاظ على الهوية الذاتية المسيحية جزء صميم من القضية المصيرية الأولى التي يعتنقها الفكر السياسي المسيحي في لبنان. غير أن القول بهوية ذاتية جماعية مسيحية يحمل في تضاعيفه الكثير من الغموض والالتباس. ولذلك ينبغي الاستفسار في حقل الحضارة المسيحية الأرحب وفي نطاق الاختبار اللبناني عن مقولات الإيمان والدين والمجتمع، وعن تغلغل القيم الإنجيلية في ثنايا الوجود الإنساني واعتلان المؤسسة الدينية الضابطة المنظورة، وعن أصول الانتماء الديني الجماعي وأصول الانتماء الاجتماعي المدني.



وثمة مستويات شتى تتشابك وتتداخل في حقل الحفاظ على الهوية المسيحية. ويجدر التمييز بينها في صياغة خطاب الدفاع عن قضايا الفكر السياسي المسيحي في لبنان. المستوى **الأول** هو مستوى الحفاظ على الوجود الجسدي الفردي للبنانيين المسيحيين. والمستوى **الثاني** هو مستوى الحفاظ على الوجود الجسدي الجماعي للبنانيين المسيحيين. والمستوى **الثالث** هو مستوى الحفاظ على القيم المسيحية في ضمن المجتمع اللبناني. وتتضمن هذه المستويات الثلاثة بعضاً من المدى النظري القابل للاستثمار، مما يتيح للفكر السياسي المسيحي الإصرار على ضرورة السعي إلى صون الخصوصية اللبنانية المسيحية في عيش هذه القيم عيشاً حراً يضمنه تشريع ملزم يقر بحقوق اللبنانيين المسيحيين السياسية. ذلك أن مجرد الوجود الجسدي المادي، سواء أكان وجوداً إنسانياً فردياً وجماعياً أم وجوداً نظرياً للقيم والمبادئ المسيحية، لا يقضي حاجة الإنسان في التعبير عن ذاته. فبين هذه المستويات الثلاثة من الحفاظ على الهوية المسيحية يقوم إذن الكثير من

الارتباطات المنطقية والاقترانات السببية. وغالباً ما يلتبس الكلام على هذه المستويات، فيجري الانتقال الضمني من حقل إلى حقل في غير إلمام بالحدود والمسؤوليات.

ومما قد يعين على تبين الاختلاف بين تصورات شتى في الفكر السياسي المسيحي الناشط في لبنان الوقوف الدقيق على معاني الدعوة السياسية إلى صون الهوية الذاتية الجماعية المسيحية. وقد تختلف التصورات باختلاف المذاهب الإيديولوجية والمدارس الفكرية، حتى أن البعض من اللبنانيين المسيحيين قد يرتضون بنظام سياسي يصون الوجود الفردي والجماعي من غير أن يعنى بالتعبير الجماعي الديني والثقافي والاجتماعي والسياسي عن الهوية الذاتية المسيحية. ولكن قضية الحفاظ على الهوية الذاتية في الفكر السياسي المسيحي تتجاوز مستوى صون الحياة البشرية والحفاظ على الوجود الجسدي المادي البحت. فاللبنانيون يعنيهم أن يظل انغراسهم في التربة اللبنانية انغراس التعبير الذاتي الحر والاشتراك الحيوي الفاعل. وهم باتوا يوقنون أن انغراس التعبير والاشتراك هو الانغراس الوجودي الأصيل الذي يؤهلهم حقاً لصون ذاتيتهم المسيحية في جميع ما تنطوي عليه من أبعاد لاهوتية وثقافية واجتماعية وسياسية.



ومع أن الكثير من التيارات اللاهوتية التي تخترق صفوفهم ما فتئت تنادي بأن الذاتية المسيحية، في عمق جوهرها، تنافي مبدأ إثبات الذات الجماعية وتؤثر مسرى الإخلاء والتلاشي والانغلال الخفر في ثنايا الوجود وبنى المجتمع، يظل واقع التعدد اللبناني يحرض الفكر السياسي المسيحي على السعي الحثيث إلى صون الهوية الجماعية المسيحية في نطاق التعايش اللبناني. وفحوى القول أن قضية الحفاظ على الهوية اللبنانية والهوية الجماعية المسيحية لا قوام لها إن هي فصلت عن قضية حقوق الإنسان في لبنان وقضية التعايش والانفتاح الحضاري. فكلما أفلح السعي إلى صون حقوق الإنسان كاملةً في لبنان، تضاءل مدى الإصرار السياسي على صون الذاتية الجماعية المسيحية واقترب مفهوم الهوية المسيحية من مفهوم الإخلاء الذاتي والانغلال الخفِر. وكلما أخفق السعي إلى صون حقوق الإنسان كاملة في لبنان،

تعاظمت الدعوة السياسية المسيحية إلى صون الهوية الجماعية المسيحية.

ومما يبرر تشبث الفكر السياسي المسيحي بالهوية اللبنانية المتميزة أن خصوصية الوطن اللبناني يعبر عنها أفضل تعبير هذا المسرى الضيق الذي ينتهجه المجتمع اللبناني بين سبيلين من النضال، نضال التعايش وصون ضروراته ونضال حقوق الإنسان وصون مقتضياتها القانونية والاجتماعية والسياسية. ولذلك جاءت العبارة الثالثة في القضية المصيرية الأولى، وهي عبارة الحفاظ على الهوية، جاءت تنسلك في نطاق هذا المسرى، إذ إن الحفاظ على الهوية اللبنانية ليس هو حفاظ إثبات الذات إثبات التصلب ومعاداة الآخرين وإقصائهم، ولا هو حفاظ التنكر للذات والتضحية بالكيان اللبناني والذوبان في هوية الآخر، بل هو حفاظ الحراك المخصب بين الذات والآخر وحفاظ الاستيلاد الدائم للهوية اللبنانية. وفي خضم هذا الاستيلاد يجري استيعاب بعض من التناقض الناشئ بين ضرورات التعدد اللبناني ومقتضيات حقوق الإنسان، وبين الكيانية اللبنانية المتميزة والانسلاك الضروري في النسيج العربي الأرحب، ولكأن قدر الهوية اللبنانية أن تظل في مخاض الولادة والانبعاث المتجدد.

وهذا، لعمري، ما ارتضاه الفكر السياسي المسيحي في نضاله الوطني اللبناني. فالقول بالهوية اللبنانية المتميزة لا يبطل الانتصار الفكري لمبدأ الحراك المخصب في قوام هذه الهوية. وما الربط بين الهوية اللبنانية والذاتية المسيحية إلا للتدليل على ضرورة مثل هذا الحراك في الهوية. فإذا ثبت أن الذاتية الجماعية المسيحية، وشأنها في ذلك شأن سائر الجماعات اللبنانية، تنتعش انتعاشاً فريداً في نطاق التنوع اللبناني، بدا الكيان اللبناني، على انعطابه الدائم، وكأنه يحمل في مطاويه بذور تلك الطاقة الدفينة التي تؤهله لاحتضان فرادة الجماعات البشرية التي تستوطنه واستيعابها في ما يعتمل فيها من نحت متواصل لهويتها. وليس ما يبرر ارتباط اللبنانيين المسيحيين بالكيان اللبناني المتميز وبالهوية اللبنانية المتجددة إذا ما انتفى سبب الانتعاش هذا. ولا يجوز أن ينقلب مبرر الربط بين الهوية اللبنانية والذاتية المسيحية ادعاء بالفضل الأصلي في التأسيس أو إنجازاً فريداً لواجب الأمانة الوطنية أو استئثاراً

بمسؤولية الذود عن مصير الأرض والهوية. بيد أن مبرر هذا التعلق يمكن أن يتجلى في رغبة اللبنانيين المسيحيين في اختبار العيش اللبناني اختباراً يتيح للجماعات اللبنانية أن تنحت هويتها نحت الانفتاح والتفاعل والتقابس. وبذلك تتحول الهوية اللبنانية مؤتلفاً فريداً لما صاغته الجماعات في هويتها من مضامين الانتماء وطاقات التعبير وقدرات المشاركة.

وإذا كان الأمر على هذا النحو، فلا عجب، من ثم، أن ينقلب الحفاظ على الهوية اللبنانية المتميزة نضالاً واعياً مسؤولاً يعتنقه الفكر السياسي المسيحي ذوداً عن ديمومة الوطن اللبناني المطلقة. ولئن كانت هذه القضية المصيرية الأولى تستأثر بمقام الصدارة في هذا الفكر السياسي، فإنها تظل مقترنة اقتراناً وثيقاً بقضية حقوق الإنسان وقضية التعايش والانفتاح الحضاري، لا بل قل إن هاتين القضيتين منبثقتان توّاً من القضية الأولى. ولا جرم أن هذا الانبثاق يعزز أواصر القرابة الموضوعية بين الحقوق والتعايش. ولذلك لا بد من التطرق إليهما في السياق عينه.

## 4 ـ 4 ـ القضية الثانية: حقوق الإنسان

وما عاد غريباً القول بأن الفكر السياسي المسيحي في لبنان ما انفك يجهد في التوفيق بين ضرورات التعايش المسيحي الإسلامي ومقتضيات الانتصار لشرعة حقوق الإنسان. وليس يخفى عليه أن التنوع اللبناني، وهو السمة الجوهرية للهوية اللبنانية، يملي عليه أن يعتنق فكر حقوق الإنسان اعتناقاً يتيح للجماعات اللبنانية المسلمة التسليم بضرورة التعاون المسيحي الإسلامي على صياغة شرعة لبنانية لحقوق الإنسان تراعي خصوصية الواقع اللبناني. وهو لذلك يرى في هذه الشرعة اللبنانية سبيلاً فريداً يعينه على ضبط الصراع الفكري الناشب بين التصور الغربي لحقوق الإنسان والتصور الإسلامي لحقوق الإنسان.

ومن باب الإفادة الثقافية المثمرة أن يكب الفكر السياسي المسيحي، في سعيه التوفيقي بين قضيتي التعايش اللبناني وحقوق الإنسان، أن يكب على استثمار طاقات الحس الأخلاقي الشرقي في استيعاب مقتضيات فكر الحريات

الغربي. ومع أن الجماعات اللبنانية المسيحية، لعلة تاريخية مزمنة نشبت في مسرى وجودها، تعشق عشقاً عظيماً خطاب الحريات الغربي الذي يكفل لجميع اللبنانيين حق التعبير الفكري الحر وحق المشاركة السياسية الفاعلة، إلا أن تأصل الحس الديني في الوعي المسيحي الفردي والجماعي قد يمكّن الفكر السياسي المسيحي من مراعاة التحفظ الإسلامي من شرعة حقوق الإنسان الغربية. ولما كان الاحتراز الإسلامي من الشرعة الغربية يبرّره، في وجه من الوجوه، انتفاء المرجعية الإلهية في تأسيس هذه الشرعة والمبالغة في تعظيم الفرد وبعض من التباين الحضاري في صياغة عبارة هذه الحقوق، فإن مسعى الفكر السياسي المسيحي يقوم في الإقرار بمرجعية إلهية منبثقة من الاختبارين المسيحي والإسلامي للوحي الإلهي، وفي القبول بضرورة إنشاء لبناني مميز للعبارة الثقافية التي تتدثّر بها هذه الشرعة الغربية.

بيد أن الاستناد إلى المرجعية الإلهية وتمثل الحس الديني الأخلاقي ومراعاة شعور الانتماء الجماعي السائد في البنية الذهنية الشرقية وتأصيل العبارة الثقافية للشرعة الغربية في التربة اللبنانية، هذا كله لا يلغي من ثوابت الفكر السياسي المسيحي إصراره المطلق على صون مبدأ الحرية الدينية والفكرية والسياسية والاجتماعية. ولا ريب أن هذا الإصرار هو الذي يضيّق عليه مسالك التوفيق بين قضية التعايش وقضية الحقوق، ولا سيما حين يسعى إلى التمييز بين فكر حقوق الجماعات اللبنانية، وهو الفكر الذي يناسب منطق التعايش، وفكر حقوق الأفراد اللبنانيين، وهو الفكر الذي يوائم منطق شرعة حقوق الإنسان الغربية. فالواقع اللبناني لا يني يغفل بعض الإغفال مسألة التمييز بين ارتباط الأفراد الديني بجماعاتهم وارتباطهم الوطني بالمجتمع اللبناني، وهي المسألة التي تلج بالفكر السياسي المسيحي إلى ميدان الصراع الناشب بين الفكر اللبناني الطائفي والفكر اللبناني العلماني.

ومما ينجم عن هذه الاعتبارات جميعها أن الفكر السياسي المسيحي، إذ يلتزم هذه القضايا الثلاث، وهي قضية الهوية اللبنانية والذاتية الجماعية المسيحية، وقضية حقوق الإنسان، وقضية التعايش اللبناني والانفتاح الحضاري، إنما يلتزم النضال في ميادين ثلاثة تنشط فيها طاقات الحراك الدائم

والتحول المستمر والانبعاث المتواصل. وكما يصح اعتماد الحراك في قوام الهوية اللبنانية، كذلك يصح اعتماد الحراك في المسعى التوفيقي الناشط بين صون التعايش اللبناني والتزام مقتضيات حقوق الإنسان. ولذلك لا بد من أن يتصف هذا الفكر السياسي بالكثير من الانفتاح والحذق والمرونة، وهي الشروط الأساسية التي تكفل له أن يواجه معضلات العالم العربي السياسية مواجهة جريئة خلاقة، عنيت بها المعضلات الناشئة من تصارع الرؤى السياسية الكبرى التي تسعى إلى القبض على مقاليد السلطة وضبط حركة المجتمعات العربية.

ومن الثابت أن الفكر السياسي المسيحي اللبناني لا يمكنه أن يخوض هذه المواجهة إلا إذا استند إلى مضامين القضايا الثلاثة التي يلتزمها في الوطن اللبناني والتي ينبغي أن يعتمدها كالمرجعية المعيارية الثابتة في توجيه علاقته السياسية بمحيطه العربي وفي توجيه مناقشته لما يطرحه اللبنانيون، من مسيحيين ومسلمين، من تصورات سياسية شتى. غير أن المرجعية المعيارية، وهي أشبه بحدود الالتزام السياسي الجماعي الذي يعبّر عنه هذا الفكر، لا تُبطل فيه سعيه إلى اكتساب أصول التعاطي الفكري في مناقشة المذاهب السياسية الناشطة في العالم العربي، ومنها القومية العربية والأصولية الإسلامية والعلمانية الكونية والاستقطاب التقني العالمي. وينضاف إلى هذه الرؤى معضلة المعضلات في الوعي العربي الجماعي، ألا وهي معضلة الكيان اليهودي المغتصب.

وخلاصة القول أن الفكر السياسي المسيحي في لبنان، إذ يعتمد هذه القضايا المصيرية الثلاث، بات يستطيع أن يروز قيمة الطروحات السياسية الناشطة في العالم العربي وأن يقف منها موقف التحري الموضوعي والانفتاح الناقد والتفاعل المثمر. ومع أن كلاً من الطرح القومي والطرح الأصولي والطرح العلماني الغربي يحمل في تضاعيفه البعض من المضامين الفكرية الموائمة لمعاني الوجود الإنساني في أوطان الشرق العربي، إلا أن هذه الطروحات لا تضمن للاختبار اللبناني الخاص جميع مقومات صموده وانتعاشه وازدهاره. ولذلك يعسر على الفكر المسيحي السياسي في لبنان أن يؤيد تأييداً

كاملاً مطلقاً الطرح القومي العربي وحسب، أو الطرح الأصولي الإسلامي وحسب، أو الطرح العلماني الغربي وحسب. ومن ثم، بات ينبغي لهذا الفكر أن يستخرج من قضاياه المصيرية الثلاث رؤية سياسية متكاملة العناصر متناسقة البنيان متماسكة الأطراف. وإذا كان لا بد من تسمية هذه الرؤية اللصيقة بواقع الاختبار اللبناني، فيمكن الاكتفاء بعبارة «الطرح اللبناني».

ولا شك أن الأمانة التاريخية تملي على الباحثين في الفكر السياسي العربي الإقرار بأن الطرح اللبناني، بفضل ما ينعقد فيه من خصوصية مميزة في التنوع الواعد والتعايش المثمر والتعبير الفكري الحر والمشاركة السياسية الفاعلة، ما انفك يمثّل في العالم العربي حالة فريدة من الاجتماع السياسي تفتخر بها الأوطان العربية كافة. ولكن الأمانة الفكرية الموضوعية تقتضي أيضاً أن يكب أهل الفكر السياسي المسيحي في لبنان على تحري مواضع التلاقي والتباعد بين الطرح اللبناني وطروحات القومية والأصولية والعلمانية. وهيهات أن تكفي الإشادة بالأسطورة اللبنانية الفذة حتى يتحصل للكيان اللبناني جوهر كيانه المنيع. وفي ظني أن موضع الاختلاف المطلق يقوم في خطر إلغاء الصيغة اللبنانية الوفاقية واستبدالها بصيغة قومية أو أصولية أو علمانية. والحال أن هذه الصيغة الوفاقية، إذا ما شذّبت وصقلت، مؤهلة في ذاتها لإنشاء مجتمع لبناني تسود فيه قيم احترام الغيرية واحتضان التنوع وإبداع التقابس المثمر. ومع أن خطر إلغاء الصيغة الوفاقية يبرّر في حد ذاته تمسك الفكر السياسي المسيحي بجوهر القضايا المصيرية الثلاث، فإن هذا الفكر لا يني تستنهضه هذه الرؤى السياسية إلى التزام سبيل النقد الذاتي والتحاور المتطلب والتفاعل المخصب.

### 4 ـ 5 ـ القضية الثالثة: التعايش اللبناني في أبعاده الثلاثة

ومع أن صيغة الطرح اللبناني لا تضمن للوطن اللبناني المنعة الدفاعية الخليقة بإنقاذه من طموحات التوسع الإقليمي، فإن قضية التنوع اللبناني، وقد جسّدها التعايش المسيحي الإسلامي، تحمل في ثناياها منعة ذاتية تستحق أن يرعاها الفكر السياسي العربي بالكثير من التبصّر الحليم والاعتناء العطوف.

وليس ينبغي في ذلك أن ينتشر مثال الصيغة اللبنانية في أرجاء العالم العربي، إذ إن للأوطان العربية الأخرى قرائن وأوضاع تختلف اختلافاً بيّناً عن قرائن المجتمع اللبناني وأوضاعه. ولكنه من الضروري أن يعي العالم العربي فرادة الطرح اللبناني وأن يحتضنه ويدافع عنه لأنه هو الطرح الوحيد في امتداد المسكونة كلها الذي يتيح للمسيحيين وللمسلمين أن يتشاركوا تشاركاً صريحاً حقيقياً في ممارسة السلطة السياسية. ومن المعلوم أن هذه المشاركة العادلة هي من أصعب الإنجازات السياسية في عالم اليوم الحاضر الذي أضحى عالم الفرز والإقصاء واللبة العددية والمادية، وذلك على الرغم من تعاظم التواصل الإعلامي واشتداد الالتحام الاقتصادي وسيادة التقنية الواحدة وفلاح الغزو التجاري المسكوني.

وإذا ما عاين المرء خريطة اللقاء المسيحي الإسلامي في قارات البسيطة كلها أيقن أن أمم الأرض المعنية بلقاء المسيحية والإسلام، باستثناء الوطن اللبناني، لا تختبر سوى ضربين من التعايش المسيحي الإسلامي. فإما أن الأغلبية في الوطن مسلمة والحكم حكم إسلامي أو مختوم بروح الإسلام فيما المسيحيون قلة لا تشارك في سياسة التشريع والتنفيذ، تحترم حقوقها أو تهان بحسب أطوار النضج الإنساني والسياسي التي يختبرها هذا الوطن، وإما أن الأغلبية في البلد الواحد مسيحية والحكم حكم مسيحي أو، على الأغلب، مختوم بروح المسيحية فيما المسلمون قلة لا تشارك في سياسة التشريع والتنفيذ، تحترم حقوقها أو تهان بحسب أطوار النضج الإنساني والسياسي التي يختبرها هذا البلد. وحده لبنان يحتضن المسيحيين والمسلمين في مساواة الانتساب إليه والتعبير عن كيانه وفي بوتقة المشاركة السياسية التشريعية والتنفيذية. وحده لبنان يتيح لجميع جماعاته المسيحية والإسلامية التعبير الحر عن ذاتيتها والتفاعل الخلاّق في نطاق فريد من الاجتهاد والإبداع. وحده لبنان يرضى بأن تكون هويته ثمرة البحث الجماعي الدؤوب والتضامن المسيحي الإسلامي الحثيث، فلا تهبط عليه هبوط التنزيل الجامد المغلق، بل ينحتها هو بنفسه في حراك النضال التاريخي، نضال التحرير والتنمية. وفي هذا كله حجة كيانه وعلة بقائه وقوام رسالته.

ومما يعزّز فرادة الطرح اللبناني أن اللبنانيين جميعهم، من مسيحيين ومسلمين، أمسوا يعون اليوم أن لقاءهم في الأرض اللبنانية لا يكتمل فيثمر ثماره الخيّرة إلا إذا أتاح للبنانيين العلمانيين المجرّدين من كل انتماء ديني حرية التعبير عن ذاتيتهم والمشاركة في نحت الهوية اللبنانية المقبلة. ولذلك كانت خصوصية الطرح اللبناني مستلة من واقع التعايش اللبناني المسيحي الإسلامي العلماني، وكانت خصوصية الفكر السياسي المسيحي في لبنان تأسيس هذا التعايش تأسيس الرؤية الفلسفية الوطنية الشاملة. ومع أن الكيان اللبناني، باحتضانه هذا المثلث الثقافي المسيحي الإسلامي العلماني، قد يضاعف من انعطاب جبلته ويضعف من مناعته الذاتية، تظل هذه المشاركة السياسية التشريعية والتنفيذية المثلثة الأطراف السبب الرئيسي في الحفاظ على الكيان اللبناني كياناً مستقلاً سيداً ملهماً لمسرى الثقافة السياسية في العالم العربي.

بيد أن الإشادة بفضائل الطرح اللبناني لا تُبطل إبطال السحر الخارق صعوبات التحاور الثقافي البنّاء بين أطراف المثلث اللبناني. فالتشريع المسيحي الإسلامي العلماني المشترك الذي يصيب ميادين الحياة الاجتماعية كلها ينحت من تنوع أشكالها مؤتلفاً لبنانياً غنياً بالإسهامات الثقافية الخاصة المنصهرة فيه، هذا التشريع لما يبرز بعد إلى حيز الوجود، ولو أن الاختبار اللبناني يهيئ له أنسب ما يمكن إنشاؤه من إطار مجتمعي بنيوي قابل لاحتضان مثل هذا التشريع. وليس يخفى على أحد من أهل الاطلاع أن البشرية مقبلة في مبادئ القرن الحادي والعشرين على تلمس إمكانات التحاور الثقافي المثمر بين المسيحية والإسلام والعلمانية. ولبنان له خبرة وجودية أصيلة في هذا المضمار وفيه استعداد فطري للسعي في إنجاح مثل هذا التلاقي الثقافي. ولقد يكون من الإفقار الحضاري المهين إلغاء الاختبار اللبناني حرصاً على صون البعض من المصالح الإقليمية، مما يستكرهه الشرع الدولي وأصول المساواة بين الأوطان.

## خاتمة

وإذا كان شأن الوطن اللبناني على هذا القدر من الخطورة، بات ينبغي لجامعة الدول العربية أن تنادي هي قبل غيرها من البلدان الغربية بخصوصية الاختبار اللبناني. وبات ينبغي للفكر السياسي العربي أن يصوغ وثيقة قانونية مُلزِمة يضمن بمقتضاها للوطن اللبناني الحرية الكاملة في مواصلة اختبار التعايش الحقيقي في نطاق تعبير الجماعات اللبنانية الحر ومشاركتها السياسية الفاعلة. وبما أن الأوطان العربية يعوزها أن تستطلع ما بات يختبره العالم في الزمن الحاضر من أشكال الانفتاح وأساليب التقابس وطرق التفاعل، ولبنان المنغرس في تربة الشرق العربي يمكنه أن يضطلع بهذه المسؤولية السياسية في معترك اختباره الفريد، فإنه يجب عليها أن تحرص حرصاً عظيماً على تعزيز ثقة اللبنانيين بأهمية اختبارهم الوطني المشترك، فتزهد هؤلاء اللبنانيين، من مسيحيين ومسلمين وعلمانيين، تزهدهم عن تجربة الهروب من واقع التعايش واللجوء إلى المساندة الخارجية طمعاً في شيء من الاستقواء والاستعلاء.

وختام القول أن الفكر السياسي المسيحي في لبنان يعي أشد الوعي أن الكيان اللبناني ينطوي في ذاته على ضمانة حضارية يقر بها العقل البشري المستنير لأنها ضمانة مبنية على أصول التعايش الإنساني السلمي المخصب في نطاق التنوع الديني والثقافي المشروع. ولكن هذا الفكر غدا يعي أكثر فأكثر، وخصوصاً بعد آفات الحرب المدمرة، أن ضمانة الكيان اللبناني السياسية يجب أن يكفلها أولاً العالم العربي بعينه وأن ينادي بها مثالاً للقاء المسيحي الإسلامي العلماني الكوني. وليس ينفع البتة أن يستنجد بعض اللبنانيين المسيحيين بأيد من هنا وسند من هناك، وانتماؤهم الأول والأخير ناشب في تربة الشرق العربي. وقد يكون من أولى مهمات الفكر السياسي المسيحي السعي إلى استخراج هذه الضمانة السياسية من معين النضج السياسي العربي.

## مثقفون أميركيون يخاطبون المسلمين بشأن الحرب على المتطرفين*:

# من أجل ماذا نحارب؟

## رسالة من أميركا

ثمة أوقات يصبح فيها ضرورياً للأمة الدفاع عن نفسها بقوة السلاح. ولأن الحرب مسألة خطيرة، تتضمن التضحية، وتنالُ من الحياة الإنسانية الغالية، فإن الضمير يتطلبُ من أولئك الذين يشنون الحرب، الإفصاح عن الغاية الأخلاقية التي تشكلُ الدافع من وراء تلك الأعمال، أمام أنفسنا، وأمام المجتمع الدولي، بما في ذلك المبادئ التي نُدافعُ عنها.

إننا نشدد على خمس حقائق أساسية تتصل بكل الناس من غير تفرقة:

1 ـ إن البشر يولدون متساوين في الكرامة كما في الحقوق.

2 ـ الشخصية الإنسانية هي العنصر الأساسي في المجتمع، وتكمن شرعية دور الحكم في حماية هذه الشخصية، والمساعدة في تأمين فرص التفتح الإنساني لها.

3 ـ يرغب البشر بطبيعتهم في البحث عن غاية الحياة ومقاصدها.

4 ـ حرية الضمير والحرية الدينية من الحقوق التي لا يمكن انتهاكها في الشخصية الإنسانية.

---

(*) النص: رسالة مفتوحة نشرها أكاديميون أميركيون تتعلق بالحرب على الإرهاب، ولماذا هي ضروريةٌ وعادلة. وقد وقّعها ستون مثقفاً كبيراً معظمهم من الأساتذة المعروفين، وذوي النفوذ في الدراسات الأخلاقية والدين والسياسات العامة، في الجامعات الأميركية، ومراكز التفكير (بتاريخ 12 شباط/ فبراير 2002).

5 ـ القتل باسم الله مخالف للإيمان بالله وهو يشكّل خيانةً عظمى لكونية الإيمان الديني.

بناءً عليه، فنحن نحارب للذود عن أنفسنا، ودفاعاً عن هذه المبادئ الكونية.

## ما هي القيم الأميركية؟

منذ 11 أيلول/سبتمبر يسأل ملايين الأميركيين أنفسهم، ويسأل واحدهم الآخر: لماذا؟ لماذا نحن عرضة لاعتداءات بغيضة، ولماذا يحتاج هؤلاء الذين قتلونا إلى قتلنا؟

نحن نعترف بأن أمتنا قد تصرفت، وفي أوقات معينة، بغطرسة وتجاهل تجاه مجتمعات أخرى، بما في ذلك اتباع سياسات مضللة وغير عادلة. لطالما أخفقنا كأمة في اتباع ما ننتهجه من مثاليات. لا يمكن أن نحمل مجتمعاتٍ أخرى على التكيف مع هذه المبادئ. كذلك، فنحن موحدون في قناعتنا، وواثقون من أن كل الشعوب الخيرة في العالم توافقنا في أنه، وأياً تكن جدارة أو عدم جدارة هذه السياسة الخارجية أو تلك، فإنه ما من شيء يمكنه أن يبرر القتل الجماعي للأبرياء. وعلاوةً على ذلك، وفي ديموقراطية مثل التي عندنا، تنبع سلطة الحاكم من إرادة محكوميه، وتستمد السياسات أصولها من قيم وأولويات المجتمع ككل.

إننا لا ندعي الإحاطة بكل دوافع المعتدين وأنصارهم، لكن ما أمكن معرفته عن أهدافهم يتجاوز بعيداً كل سياسة أو مجموعة سياسات. بعد كل شيء، لم يتقدم القتلة في 11 أيلول/سبتمبر بأي طلب خاص، وبهذا المعنى كان الهدف من الجريمة هو الجريمة نفسها. لقد اعتبر قائد «القاعدة» الضربات «المباركة» في 11 أيلول/سبتمبر موجهةً لأميركا بما هي «رأس الكفر العالمي».

واضحٌ إذاً، أن مهاجمينا لا يحتقرون فقط حكومتنا، بل هم يحتقرون طريقة عيشنا ومجتمعنا كلّه. وفي الأساس، لا يتناول غضبهم ما يقوم به قادتنا فحسب، بل أيضاً بما نحن كائنون به.

من نحن إذاً؟ وما الذي نريده؟ يعتقد كثيرون، من بينهم أميركيون وعدد من الموقعين على هذه الرسالة، أن بعض القيم الرائجة في أميركا غير جذابة لا بل مؤذية: النمط الاستهلاكي كطريقة عيش، مفهوم الحرية المفتقر للضوابط، مفهوم الفرد الذي يقدِّم كأنه صانعٌ نفسه بنفسه وكلي السيادة لا يدين بشيء لا للآخرين ولا للمجتمع، تراجع الزواج والحياة العائلية، إضافةً لجهازٍ هائل للتسلية والاتصال يمجد هذه الأفكار وينشرها سواءٌ أجرى تقبلها أم لا، في ما يقارب كل جوانب كوكبنا.

ثمة واجب يطل بظله على الأميركيين، ويفرض أهميته منذ ما قبل 11 أيلول/سبتمبر، وهو يقتضي مواجهة الجوانب غير الجذابة في مجتمعنا، والقيام بكل المستطاع من أجل تغيير هذه الجوانب إلى ما هو أفضل. ينبغي أن نلزم أنفسنا ببذل هذا الجهد.

وتجدر العناية في الوقت نفسه بقيم أميركية أخرى، نرى فيها أفكاراً مؤسسة ترسم طريقتنا في العيش. وهذه القيم مختلفة عن سابقاتها، وأكثر جاذبية، ليس فقط بالنسبة إلى الأميركيين، بل أيضاً بالنسبة إلى الناس في كل مكان من هذا العالم. دعونا ننوه باختصار بأربعٍ منها.

تأتي في مقدمة هذه القيم قناعتنا بأن كل الأشخاص يمتلكون كرامة إنسانية مكتسبة، هي حق لهم بالولادة. وهذا يعني بالنتيجة، أنه ينبغي أن يعامل كل شخص بما هو غاية في ذاته، بدل أن يجري استخدامه على أنه وسيلة. لقد استند مؤسسو الولايات المتحدة إلى إرث القانون الطبيعي بالإضافة إلى المنطلقات الدينية الأساسية التي تعتبر أن الناس جميعهم خلقوا على صورة الله ومثاله. وأكد المؤسسون، كما لو كان الأمر بداهة ذاتية، فكرة أن كل الناس يمتلكون كرامة متساوية، وكانت الديموقراطية هي الصيغة السياسية الواضحة التي تمثل هذا الإيمان بالكرامة الإنسانية السامية. ومع الأجيال اللاحقة كان التعبير الثقافي الأوضح عن هذه الفكرة تأكيد المساواة في الكرامة بين الرجال والنساء، وفيما بين كل الناس جميعاً، بصرف النظر عن العرق أو اللون.

وثانية هذه القيم تنبع مما سبق، وهي القناعة بأن الحقائق الأخلاقية

الكونية (التي سماها الآباء المؤسسون (قوانين الطبيعة والفطرة الإلهية) موجودة بالفعل ويمكن لكل الناس الوصول إليها. إن إعلان الاستقلال، وبيان الوداع الذي كتبه جورج واشنطن والبيان الافتتاحي الثاني لأبراهام لنكولن، وكذلك رسالة مارتن لوثر كينغ من سجن برمينغهام، تنضح بأنصع أنواع التعبير عن ثقتنا بهذه الحقائق وتواصلنا معها.

**وثالثاً** تأتي قناعتنا بأنه، وبسببٍ من عدم قدرتنا، أفراداً وجماعة، على الوصول إلى الحقيقة كاملة، فإن كل الاختلافات حول القيم تستدعي الروح المدنية والانفتاح على وجهات النظر الأخرى، وكذلك المحاجة المقنعة في البحث عن الحقيقة.

**ورابعاً**، فإن حرية الضمير والحرية الدينية، هي من بين الحريات الأساسية المعترف بها في بلادنا وفي كل مكان آخر، كانعكاس للكرامة الإنسانية الأولية، وكشرط مسبق لقيام الحريات الفردية الأخرى.

بالنسبة إلينا، إن العنصر الضارب في هذه القيم أنه يمكنها أن تنطبق على كل الناس، بلا تفرقة. فلا يصح بالتالي استخدامها لحرمان أي كان من حقه بالاعتراف والاحترام على أساس العرق واللغة والذاكرة والدين. وهذا ما يفسر لماذا بإمكان أيٍّ كان أن يصبح أميركياً، وفي كل الأحوال هذا ما يجري. أناس من كل أصقاع العالم أموا بلادنا، مستجيبين للنداء الذي يوجهه تمثال مرفأ نيويورك توقاً إلى نسيم الحرية، وبعد ذلك أصبحوا أميركيين. تاريخياً، ما من أمة صنعت هويتها، أو كتبت دستورها وسائر وثائقها المؤسسة، كما فهمُها الأساسي لنفسها، بهذه الدرجة من المباشرة والإفصاح بالاستناد إلى القيم الإنسانية الكونية. بالنسبة إلينا هذا أهم ما في بلادنا.

يؤكد البعض أن هذه القيم ليست كونية البتة، بل هي تتحدر بالأخص من حضارة الغرب المسيحي. وهم يحاججون بأن الإقرار بكونية هذه القيم يلغي خصوصية الثقافات الأخرى. نحن نخالف ذلك. نحن نعترف بالطابع الناجز لحضارتنا، لكننا نؤمن بأن الناس جميعهم خلقوا متساوين. كما نؤمن بالحرية الإنسانية، كإمكانية كونية ورغبة، وبأن هناك حقائق أخلاقية أساسية معينة يشترك كل العالم في الإقرار بها. نحن على اتفاق مع هذه النخبة

العالمية من الفلاسفة المميزين الذين وضعوا إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان في الأربعينات، والذي خلص إلى أن بعض الأفكار الأخلاقية الأساسية «يمكن النظر إليها باعتبارها متضَّمنةً في طبيعة الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع». وإذ يحدونا الأمل، نتفق بديهياً، مع الدكتور مارتن لوثر كينغ في أنه «مرتفع هو قوس دنيا الأخلاق، لكنه ينبغي أن ينحني دائماً للعدالة، وليس فقط للقلة أو المحظوظين، بل لكل العالم».

حين ننظر إلى مجتمعنا اليوم، نلحظ فروقات عديدة بين المثل التي نطمح إليها وبين ما نمارسه من سلوكيات. ولكننا كأميركيين في زمن الحرب والأزمة العالمية، نعتبر أن ما جرى الاصطلاح على تسميته بـ «القيم الأميركية» لا يتعلق فقط بأميركا، بل هو يندرج ضمن ما نتشارك فيه من تراث الإنسانية، وهو يقدم بذلك قاعدة ممكنة لما ننشده من مجتمع عالمي يستند إلى السلام والعدل.



**ماذا عن الله؟**

منذ 11 أيلول/ سبتمبر والعديد من الأميركيين يسألون أنفسهم، ويسأل كلٌّ منهم الآخر: وماذا عن الله؟ أزمات بهذا الحجم تدفعنا دائماً لتفكير جديد بصدد المبادئ الأولية. عندما نتأمل بشاعة ما حصل، والمخاطر المحدقة التي تتهددنا باحتمالات قوية، فإنّ الكثيرين منا يتساءلون: هل الإيمان الديني هو جزء من الحل أم هو جزء من المشكلة؟

يتحدر الموقعون على هذه الرسالة من ديانات ومنظومات أخلاقية متعددة، بما في ذلك المنظومات العلمانية. غير أنهم جميعاً، موحدون في اعتقادهم، بأن توظيف السلطة الإلهية من أجل قتلنا واستباحة أرواحنا هو أمر غير أخلاقي ويتناقض مع الإيمان بالله. لا أحد منا يعتقد بأن الله يدعو بعضاً منا إلى القتل أو إلى إكراه البعض الآخر. في الواقع، إن مثل هذا السلوك، وسواءٌ سُمّي «حرباً مقدسة» أو «حملةً صليبية» يناقض الإيمان الديني، وليس فقط المبادئ الأساسية للعدالة، لأنه يجعل من الله صنماً يستخدمه بعض الناس لأغراض خاصة. لقد عاشت أمتنا في ما مضى حرباً أهلية ضروساً ظنَّ فيها

كلٌّ من الفريقين أن العناية الإلهية بجانبه ضد الفريق الآخر. وهذا قبل أن يأتي أبراهام لنكولن، الرئيس العاشر للولايات المتحدة، ويرد عليهم، في «رسالته الافتتاحية الثانية» عام 1865، بعبارة بسيطة: «لكلي القدرة مقاصده الخاصة».

هؤلاء الذين اعتدوا علينا في 11 أيلول/سبتمبر، يجاهرون على الملأ بأنهم يخوضون «حرباً مقدسة». والعديد ممن يدعم أو يناصر هؤلاء يُضفي صفة القداسة على هذه الحرب. يستدعي التعرف على بؤس طريقة التفكير هذه، منا كأميركيين، أن نتذكر تاريخنا وتاريخ الغرب. لقد مزقت الحروب الدينية المسيحية وأعمال العنف المذهبي المسيحي أوروبا على امتداد قرن. وفي الولايات المتحدة لم نكن غريبين عن أولئك الذين يعمدون لارتكاب جرائم القتل مستخدمين ذريعةً إيمانَهم الديني. وعندما يبلغ مستوى التوتر هذا الحد الاستثنائي، ما من حضارة تبقى معصومة، وما من تراث ديني.

في الشخصية الإنسانية ميل أساسي إلى الاستفهام من أجل المعرفة. إن ما يميز نشاط الإنسان هو تلك القدرة على التقييم والاختيار وامتلاك تعليلات تفسر اندفاعه وراء ما يطمح إليه أو يحبه. وجزء من هذا النزوع الرغبوي إلى التعرف يتناول الاستفهام عن سبب مجيئنا إلى هذه الدنيا، وعما سيحصل بعد مفارقتنا لها، وهذا ما يقود إلى البحث عن حقيقة الغايات النهائية، ما يعني بالنسبة إلى كثيرين، طرح مسألة الله.

بعض الموقعين على هذه الرسالة يعتقدون أن الكائن البشري هو «ديني» بطبيعته، بمعنى أن كل واحد من البشر، بما في ذلك من لا يؤمن بالله أو لا يشارك في ديانة منتظمة يبتدع خيارات بصدد ما هو الأهم بالنسبة إليه وما يعتقد أنه يمثّل القيم النهائية. كل الموقعين على الرسالة يعترفون بأن المؤسسات الدينية على امتداد العالم هي قواعد أساسية للمجتمع المدني، وأنه يمكن أن يصب عمل هذه المؤسسات في مصلحة سعادة المجتمع ومعافاته، كما يمكن لهذا العمل أن يخرج، وفي أوقات وملابسات معينة، بنتائج تثير التفرقة والعنف.

إذاً، كيف يمكن لحكومات وقادة مجتمع أن يجيبوا على هذه الوقائع الإنسانية والاجتماعية؟ من الأجوبة على هذا السؤال ما يدعو إلى حظر الدين

أو قمعه. كذلك هناك من يجيب بالدعوة إلى الاقتران بعلمنة إيديولوجية قوامها التشكيك المجتمعي الذي يحمل روحاً عدائياً تجاه الدين. وتنبني وجهة النظر هذه على مقدمة تقول بأن الدين بحد ذاته، وخصوصاً كل تعبير «عام» عن القناعات الدينية، هو أمر كفيل باستحضار المشكلات. وهناك جواب ثالث وممكن على هذه المسألة، ويدعو إلى اعتماد الثيوقراطية، حيث هناك دين واحد يعتقد بأنه الدين الحقيقي ويطالب بأن يواليه كل أفراد المجتمع، وأن يحظى بكل الدعم والحظوة والرعاية من الدولة.

نحن على خلاف مع كل هذه الأجوبة. فخيار القمع الشرعي يمثل اغتصاباً جذرياً لكل الحريات المدنية والدينية وهو لا يتفق البتة مع المجتمع المدني والديمقراطية. كذلك نخالف وجهة العلمانية الأيديولوجية، وإن تنامت في مجتمعنا مع الأجيال الأخيرة، لأن هذه العلمانية تنكر شرعية الحضور العام لشريحة هامة من المجتمع المدني. أما الثيوقراطية، والتي كانت حاضرةً في الغرب (لكن ليس في الولايات المتحدة، فنحن على خلاف معها لأسباب اجتماعية ولاهوتية في آن) فليست حلاً. ذلك أن إسباغ صفة رسمية أو حكومية على دين بعينه يمكن أن يصطدم مع مبدأ الحرية الدينية، التي هي حق أساسي من حقوق الإنسان. فوق ذلك، فإن الضبط الحكومي للدين يمكنه أن يؤدي أو أن يزيد من النزاعات الدينية، كما يمكنه ـ وهذا ما يبدو أشد خطورة ـ أن يهدد حيوية المؤسسات الدينية. أما على الصعيد اللاهوتي، فإن الذي يتمسك بقناعة ثابتة حول حقيقة إيمانه، ثم يضطهد الغير تبعاً لاختلاف نظرته إلى معتقده نفسه، فإنه يستلب من سواه الحق في الإجابة، بحرية وكرامة، على نداء الخالق. تبذل الولايات المتحدة ما في وسعها كي تكون مجتمعاً يتماشى فيه الإيمان والحرية بحيث يعزُّ أحدهما بالآخر. صحيح أن دولتنا علمانية، بمعنى أن المسؤولين عن الحكم ليسوا هم المسؤولين عن الأمور الدينية، ولكننا في نفس الوقت، أكثر مجتمعات الغرب تديناً. نحن أمة تحترم بعمق الحرية الدينية والتعددية، بما في ذلك حقوق غير المؤمنين. ولكننا أيضاً أمة يقسم فيها المواطن على الوفاء «لأمة واحدة، في ظل الله»، وترفع محاكمها وعملتها شعار «بالله نثق». سياسياً، فصلت الكنيسة عن الدولة

لكي يحتفظ المستوى السياسي بمجاله الخاص عبر تقليل دور الدولة في ضبط أمور الدين، وعبر جعل الحكومة تستمد شرعيتها من مظلة أخلاقية ليست من صنعها روحياً.

سمح فصل الكنيسة عن الدولة عندنا بأن يكون الدين ديناً بحق، بما أنه قد فصل عن السلطة القمعية للدولة. وبالتالي، نعتقد بفصل الكنيسة عن الدولة من أجل حماية وضمان حيوية كل منهما.

لقد شكلت مسألة الحرية الدينية والحقيقة الدينية، في الأغلب، تحدياً بالنسبة إلى الأميركيين ذوي الإيمان الديني وما زالت هذه المسألة، علاوة على ذلك، غير مقررة. يرتكز الفصل بين الدين والدولة عندنا على ترتيب اجتماعي دستوري يقضي، بحسب تعريفه، بإجراء نقاش وجدل وتوافق وتسوية. ويتعزز، كما يساعد على إنتاج، طبع أو مزاج معين بحيث يحترم المؤمنون، الذين يعتنقون الحقيقة الدينية بقوة وليس في إطار تسوية مع هذه الحقيقة ـ الأشخاص الذين يختارون طرقاً مختلفة.

ما الذي يمكنه أن يقلص الارتياب والبغض والعنف المرتكز على أساس ديني في القرن الحادي والعشرين؟ هناك عدةُ أجوبةٍ مهمة، بالطبع، لكننا نأمل أن يكون الجواب هنا واحداً: تعميق وتجديد تقييمنا للدين عبر الاعتراف بالحرية الدينية كحق أساسي لكل الناس في كل الدول.

## حرب عادلة؟

إننا نعترف أن الحرب رهيبة وتمثل، في النهاية، فشل الإنسان السياسي. نعلم، أيضاً، أن الخط الفاصل بين الخير والشر لا ينطبق على المجتمعات في ما بينها، ولا على الأديان. بل يمر هذا الخط، يمر فعلياً، في قلب سريرة كل إنسان. وفي نهاية الأمر، يقر ذوو الإيمان من بيننا ـ يهوداً ومسيحيين ومسلمين وآخرين ـ بمسؤوليتنا المنصوص عليها في الكتب المقدسة والتي تقتضي الرحمة ونعمل كل ما في وسعنا لمنع الحرب والعيش بسلام.

فوق ذلك، يعلمنا المنطق والتفكير الأخلاقي النبيه أن هناك حالات

تستدعي رداً أولياً ومهماً جداً على الشر لوقفه. هناك أوقاتٌ يكون فيها إعلان الحرب مسموحاً أخلاقياً كرد على فاجعة ناجمة عن أعمال عنف وبغض وظلم. وهذا أحد الأوقات.

تجد فكرة «الحرب العادلة» جذوراً لها في تقاليد أخلاقية مختلفة. وتحتوي التعاليم اليهودية والإسلامية، مثلاً، على نظرات جدية في مجال تعريف هذه الحرب. يصر البعض، باسم الواقعية، على أن الحرب هي، أساساً، حقل تؤدي فيه المصلحة الخاصة والضرورة حصراً دوراً ملحوظاً، مستبعدين أي محاولة لتعليل الحرب من منطلق أخلاقي. إننا نعترض على ذلك. إن الإحجام عن التحليل الأخلاقي في مواجهة الحرب هو بحد ذاته موقف أخلاقي يرفض احتمال وجود أسباب لها، ويوافق على غياب المعايير عن ميدان الشؤون الدولية، ويذعن للتشاؤم الساخر. إن السعي إلى ممارسة تحليل أخلاقي موضوعي في تفسير الحرب يعني الدفاع عن احتمال وجود مجتمع مدني وعالم قائم على العدل.

إن مبادئ الحرب العادلة تعلمنا أن الحروب العدوانية والتوسعية غير مقبولة. لا تكتسب الحروب الشرعية إذا جرت لغاية المجد الوطني، أو الانتقام لماض خاطئ، أو كسب الأرض، أو أي هدف آخر غير دفاعي.

إن التبرير الأخلاقي الأولي للحرب هو حماية الأبرياء من أذى معين. القديس أغسطينوس كتب في «مدينة الله» في القرن الخامس (الميلادي) ـ وهو الكتاب الذي يشكل مساهمة أساسية في مجال التنظير للحرب العادلة ـ أنه من الأفضل للمسيحي أن يعاني من الأذى على أن يسبب الأذى لغيره. لكن هل يطلب أو يسمح لشخص مسؤول أخلاقياً أن يلتزم، نيابةً عن أشخاص أبرياء آخرين، بعدم الدفاع عن النفس؟ بالنسبة إلى أغسطينوس، وطبقاً لتقاليد الحرب العادلة، الجواب هو كلا. إذا ملك المرء إثباتات دامغة على أن هناك أناساً أبرياء ليسوا في وضع يسمح لهم بالدفاع عن أنفسهم، وأنهم سيتعرضون لخطر كبير ما لم تستخدم قوة الإكراه لوقف المعتدي، عندها يستدعي المبدأ الأخلاقي القاضي بمحبة الجار تدخلنا بالقوة.

لا تكتسب الحروب شرعية لو أُنشبت في وجه خطر صغير، قابل لتسوية

من طريق الحوار أو هو ذو عواقب غير مؤكدة، أو أقيمت في وجه خطر يمكن تخفيف احتمالاته عبر المفاوضات وحدها، والدعوة إلى ضبط النفس، واقتناع الأطراف الآخرين، أو عبر وسائل لا عنفية أخرى. لكن إذا كان الخطر حقيقياً ومؤكداً على حياة الأبرياء، خصوصاً إذا كان الدافع إلى الهجوم روحاً عدائيةً عنيدة ـ أي أن المعتدي يسعى إلى تدميرنا وليس إلى التفاوض أو المساومة ـ عندها يكون اللجوء إلى القوة المناسبة مبرراً أخلاقياً.

وحدها سلطة شرعية تتحمل مسؤولية النظام العام يمكنها أن تخوض حرباً عادلة. لا يمكن قبول العنف أخلاقياً إذا اتسم بالعبثية، والانتهازية، والتفردية.

لا تعلن الحرب العادلة إلا ضد أشخاص مقاتلين. لقد علمنا قادة الحروب العادلة عبر التاريخ ـ سواء أكانوا مسلمين، يهوداً أو مسيحيين أو علمانيين ـ أن غير المقاتلين يتمتعون بحصانة ضد الضربات المدروسة (المقصودة). لذلك، فإن قتل المدنيين بقصد الانتقام، أو حتى بقصد مواجهة الهجوم الآتي من قيادييهم، خاطئ أخلاقياً. مع ذلك، يبقى من الممكن، في بعض الظروف وفي حدود ضيقة، إيجاد تبرير أخلاقي للأعمال العسكرية الموجهة ضد مقاتلين ويمكن أن توقع بعض الضحايا في صفوف المدنيين بشكل غير مقصود لكنه متوقع. وليس مقبولاً أخلاقياً استهداف المدنيين لذاتهم في العمليات العسكرية.

إن هذه المبادئ وغيرها، المتعلقة بالحرب العادلة، تعلمنا أنه من الممكن والضروري، عندما تتوقع الكائنات البشرية الحرب أو تشنها، في أي وقت كان، التأكيد على قداسة الحياة الإنسانية والحفاظ على مبدأ الكرامة الإنسانية المتساوية. تتهاوى هذه المبادئ في ظل النشاط الحربي التراجيدي. هذه هي الحقيقة الأخلاقية الأساسية: إن «الآخرين» ـ الغرباء عنا، المختلفين عنا في اللغة أو العرق، والذين يعتنقون ديناً نعتبره مشكوكاً بصحته ـ يتمتعون أيضاً بحق الحياة الذي نتمتع به وبالكرامة الإنسانية وحقوق الإنسان نفسها التي نتمتع بها.

في الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001، هاجمت مجموعة من الأفراد

الولايات المتحدة، مستخدمةً الطائرات المخطوفة كسلاح قتل، فسقط في أقل من ساعتين، أكثر من ثلاثة آلاف من مواطنينا في نيويورك وبنسلفانيا وواشنطن. وكانت غالبية الضحايا من المدنيين غير المقاتلين، وغير المعروفين من قبل قاتليهم إلا بصفتهم أميركيين. إن الذين ماتوا صبيحة 11 أيلول/سبتمبر قتلوا بدون وجه حق، وبشكل عبثي مبني على حقد مخطط ـ هذا نوع من القتل الذي، باسم الدقة، لا يمكن وصفه إلاّ بالقتل العمد. وكان من بين الضحايا أشخاص من كل الأعراق، من إثنيات مختلفة، ومن أتباع غالبية الديانات الكبرى. كان من بينهم غاسل الصحون والمدير في الوقت نفسه. إن الأفراد الذين ارتكبوا هذا العمل الحربي لم يتصرفوا من تلقاء أنفسهم، من دون دعم، أو لأسباب مجهولة. كانوا أعضاء في شبكة إسلاموية دولية، عاملة في حوالي 40 دولة، ومعروفة تحت اسم «القاعدة». تشكل هذه المجموعة رأس الحربة لحركة راديكالية إسلاموية واسعة، تنامت في خلال عقود من الزمن وحظيت، في بعض الأحيان، بتسامح، وحتى دعم الحكومات، وهي تجهر علناً برغبتها في ممارسة العنف، وتبدي قدرةً متزايدةً على استخدام القتل العمد لتنفيذ أهدافها.

إننا نستخدم تعبيري «الإسلام» و«إسلامي» للإشارة إلى إحدى أكبر ديانات العالم، تضم حوالى 1,2 مليار إنسان، بمن فيهم عدة ملايين من المواطنين الأميركيين الذين قتل عدد منهم في 11 أيلول/سبتمبر. ليس من الضروري تكرار ما نقوله، لكننا نقوله بوضوح ولمرةٍ هنا ـ إن الغالبية العظمى من مسلمي العالم، المتبعين لتعاليم القرآن، يتمتعون بالاحترام والإيمان وحس السلام. نستخدم، في المقابل، تعبيري «الإسلاموية» و«الراديكالية الإسلاموية» للإشارة إلى الحركة الدينية ـ السياسية العنيفة، المتطرفة، والمتعصبة، التي تهدد العالم بما فيه العالم الإسلامي. هذه الحركة الراديكالية العنيفة لا تعارض بعض السياسات الغربية وحسب ـ وبعض الموقعين على هذا البيان يعارضون سياسات غربية معينة أيضاً ـ بل تعارض أيضاً مبدأ مؤسساً في العصر الحديث، هو مبدأ التسامح الديني، إضافةً إلى حقوق الإنسان الأساسية، خصوصاً حرية المعتقد والدين التي تحظى بحماية «إعلان الأمم المتحدة

العالمي لحقوق الإنسان»، وهي بمجموعها مبادئ تشكّل أساس كل حضارة تحفز الازدهار الإنساني والعدل والسلام.

تدعي هذه الحركة النطق باسم الإسلام، لكنها تخون المبادئ الإسلامية الأساسية، لأن الإسلام يقف ضد هذه الوحشية الأخلاقية. والمثل على ذلك، أن العلماء المسلمين أقرّوا، على مر العصور، ملتزمين بتعاليم القرآن وبمثل النبي محمد، أن القتال في سبيل الله (الجهاد) يحرّم القتل العمد الذي يستهدف غير المقاتلين، ويفرض أن تشن الحملات العسكرية بأمر من السلطات الشرعية العامة. إن هؤلاء العلماء يذكروننا بقوة أن الإسلام، ليس أقل من المسيحية واليهودية والديانات الأخرى، مهدد ومعرّض لانحطاط محتمل على يد هؤلاء المجدفين الذين يمارسون القتل العشوائي باسم الله.

إننا نقرّ أن الحركات التي ترتدي عباءة الدين تتسم بأبعاد سياسية واجتماعية وديموغرافية معقدة يجب الانتباه إليها. لكن، في الوقت نفسه، لا يصحُّ إغفال أن المسائل العقدية والفلسفة المحركة لهذه الحركات الراديكالية الإسلامية، بازدرائها الحياة الإنسانية ورؤيتها للعالم باعتبارهِ صراعاً على الحياة أو الموت بين مؤمنين وكافرين (سواء أكانوا مسلمين غير راديكاليين، أم يهوداً، أو مسيحيين، أو هندوساً أو غيرهم)، تنفي الكرامة الإنسانية المتساوية لكل الناس، وهي، بذلك، تخون الدين وتنقض أساس الحياة المتحضرة وإمكانيات السلام بين الأمم.

إن الأمر الأكثر جدية في كل ذلك، هو أن مجرمي 11 أيلول برهنوا، وللمرة الأولى، أن هذه الحركة تمتلك اليوم لس الرغبة المعلنة فحسب، بل أيضاً القدرة والخبرة ـ بما في ذلك احتمال الوصول والرغبة في استخدام الأسلحة الكيميائية والبيولوجية والرؤوس النووية ـ للانتقام عبر تدمير ضخم ومروع لأهدافها.

إن الذين جزروا أكثر من 3000 شخص في 11 أيلول/ سبتمبر والذين برضاهم الكامل، يسعون إلى فعل الشيء نفسه يشكلون خطراً داهماً وواضحاً على جميع الناس ذوي النيات الحسنة أينما كانوا، وليس فقط في الولايات المتحدة. إن أعمالاً كهذه تمثل شكلاً عارياً من أشكال الاعتداء على الحياة

الإنسانية البريئة، وهي شر ذو اتساع عالمي يتطلب، بشكل واضح، استخدام القوة لإبعاده.

هؤلاء القتلة المنظمون ذوو البعد العالمي يهددوننا اليوم جميعاً. ولذلك فباسم المبادئ الأخلاقية الإنسانية العامة، وبوعي كامل لقيود ومتطلبات الحرب العادلة، نؤيد قرار حكومتنا ومجتمعنا باستخدام السلاح ضدهم.

**الخلاصة**

إننا نرهن أنفسنا للعمل ضد الإغواء المؤذي ـ خصوصاً ذلك المتعلق بالغطرسة والغلو في الوطنية ـ الذي غالباً ما يجذب الدول التي تخوض حروباً. وفي الوقت نفسه، نرفع صوتاً واحداً للقول إن انتصار أمتنا وحلفائها في هذه الحرب حاسم. إننا نقاتل للدفاع عن أنفسنا، ولأننا نؤمن، أيضاً، أننا نقاتل من أجل حماية تلك المبادئ العامة المتعلقة بحقوق الإنسان والكرامة الإنسانية والتي تشكل الأمل الأفضل للنوع الإنساني.

في يوم من الأيام، ستنتهي هذه الحرب. في هذه اللحظة، أو حتى قبل حلولها، تنتظرنا مهمة كبيرة هي مهمة المصالحة. نأمل أن تساهم هذه الحرب، عبر وأد شر كامل وشامل، في زيادة احتمالات وجود مجتمع عالمي قائم على العدل. لكننا نعلم أن صانعي السلام وحدهم في كل المجتمعات يبرهنون أن هذه الحرب لم تضع سدى.

نأمل، بشكل خاص، أن نوصل صوتنا إلى إخواننا وأخواتنا في المجتمعات الإسلامية. نقول لكم بصراحة: لسنا أعداء بل أصدقاء. لا يجب أن نعادي بعضنا. نشترك في الكثير من النقاط. لدينا الكثير لنفعله سوياً. كرامتكم الإنسانية، ليست أقل من كرامتنا، حقوقكم وفرصكم في حياة كريمةٍ، ليست أقل من حقوقنا وفرصنا. هذا هو ما نظن أننا نحارب من أجله. نعلم أن بعضكم يرتاب بها. ونعلم أننا، نحن الأميركيين، مسؤولون جزئياً عن هذا الارتياب. لكننا يجب ألاّ نكون أعداء. ويبقى الأمل، والتمني أن نشترك معكم ومع كل الخيرين في بناء سلام عادل ودائم.



# رَدّ على رسَالة "الحرب العادلة":

# خطاب المثقفين الأميركيين ومصير السياسة بعد ١١ أيلول

## الفضل شلق

قرأنا خطابكم الذي نعتبره بادرة حوار نرحب بها. فكل حوار يوسع إطار المشترك الإنساني ويقود إلى التفهم والتفاهم ليحل تكامل المصالح تدريجياً مكان تعارضها. أما انقطاع الحوار فهو يعني النزاع وربما الحرب، وتتأجج نتيجة ذلك غريزة البقاء التي تأخذ الأولوية على كل ما عداها، بما فيه حساب المصالح العقلانية.

ونود في البداية أن نعلمكم أننا نتبنى الثقافة الغربية وقيمها دون تردد أو انتقائية. ذلك لأننا نعتبر أن الغرب لم يصنع هذه الثقافة في عزلة عن العالم بل شاركته فيها الشعوب المغلوبة. ولم تكن سيطرة الغرب على العالم، منذ قرون، طريقاً مفردة بل أفسحت المجال للاتصال والتفاعل بين الشعوب والثقافات، وخلقت إمكانيات إنسانية جديدة، رغم المآسي التي رافقتها ورغم المجازر التي ارتكبها الغرب في جميع القارات.

إنكم تنطلقون في خطابكم من تأكيد مبادئ (حقائق) أساسية هي أن الناس يولدون أحراراً ومتساوين في الحقوق والكرامة؛ وأن واجب الدولة الشرعية هو رعاية الشخص الإنساني لأن الموضوع الأساسي في المجتمع هو هذا الشخص الإنساني؛ وأن من طبيعة الإنسان أن يبحث عن حقيقة الحياة وهدفها ومغزاها النهائي؛ وأن حرية الرأي والمعتقد الديني حق لا يمكن حرمان الإنسان منه؛ وأن القتل في سبيل الله يتعارض مع الإيمان به. لكن هذه المبادئ ـ القيم ليست مقولات دون تاريخ؛ وهي لم توجد لأن الآباء المؤسسين في الولايات المتحدة (وبعضهم كان من أنصار العبودية والعنصرية)

أرادوها، ولا لأنها تنسجم مع «قانون طبيعي» كما تقولون، بل لأن الناس في بلادكم ناضلت من أجلها، عبر عقود طويلة من السنين. وهي لم تكن منحةً فوقية. ولا من عقل مفارق أو فعال. بل تحقق ما تحقق منها نتيجةَ نضالات سياسية مريرة. والخشية أن يكون في كلامكم إلغاء للتاريخ وتجاهل للسياسة.

لا يقتصر إنهاء التاريخ على محو نضالات العامة في بلادكم، بل يشمل المحو نضالات الشعوب من أجل التحرر الوطني. هذه النضالات التي اشتد أوارها بعد الحرب العالمية الثانية، وتحولت حروباً من أجل التحرر، حروباً كانت حكومتكم، التي تؤيدونها، متغافلةً عنها، وأحياناً معادية لها. وعلى الرغم من انتهاء هذه المرحلة (حروب التحرر الوطني) في العالم، إلا أنها تبقى حارة ومشتعلة في فلسطين، قلب العالمين العربي والإسلامي. ففي هذه المنطقة شعب يُحْرَم من حقه في التمتع بالقيم الكونية التي تذكرونها، والتي نؤيدها، والتي يسعى من أجلها الفلسطينيون. لكن تجاهلكم لهذه المسألة، وبعضكم يؤيد دولة إسرائيل التي تحرم الشعب الفلسطيني من حقه بالحرية والكرامة، يقوض ادعاء الكونية، وهو الأمر الذي نرفض. ومن الضروري التذكير بأن مسألة فلسطين تتعلق بخُمس سكان الكرة الأرضية. وما لم يتم التوصل إلى حل مرضٍ لهذه المسألة، ستبقى القيم الكونية إشكالية ملتبسة لدى هذا الخُمس من سكان العالم، وستكون النتائج غير مرضية لكم ولنا، وسيستمر البعض ممن تدينون وندين في استخدام هذه القضية لتبرير أفعال مشابهة لما حدث في 11 أيلول في نيويورك وواشنطن.

أما تجاهل السياسة فهو الإشكالية الكبرى بينكم وبيننا، بل بينكم وبين معظم سكان الأرض الذين يعتبرون أن «القيَم الكونية» يصنعونها هُم ولا تُصنع لهم، أو تملى عليهم. ففي رأيكم أن هذه القيم هبة من قانون طبيعي منحت لآبائكم المؤسسين، وأنها لا تتعارض مع الإيمان بالله، إله الطبيعة. وحقيقة الأمر أن هذه القيم لم تكن من طبيعة الأشياء قبل الحداثة، أو قبل نشوء الرأسمالية الحديثة والقضاء على النظام الإقطاعي القديم، ولا قبل انخراط أعداد متزايدة من الناس في السياسة، ولا قبل أن يناضل هؤلاء ضد «طبيعة الأشياء» القديمة لخلق حقائق كونية جديدة ولخلق قيم تتناسب مع هذه

الحقائق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وهؤلاء الصانعون للقيم الكونية لن يقبلوا منكم أو من غيركم، سلبهم نتاج نضالاتهم، ولا إفراغ التطورات الاجتماعية من مضامينها السياسية.

وهناك تاريخ طويل للاستلاب شهده تاريخ التفكير الفلسفي. فقد قُتِلَ سقراط الذي دعا للحوار ولأن يصنع الإنسان قيمه عن طريق الحوار. قتلته جمهورية المدينة اليونانية. ثم قتله أفلاطون الذي فصل المثل (القيَم) عن عالم الإنسان، عالم الكون والفساد، والذي اعتبر الحياة البشرية بمثابة حياة دنيا أو انحطاط عن عالم المثل العليا. وتابع أرسطو قتله في جمع المثل في عقل أول حرّك العالم الحركة الأولى ثم انكفأ بعدها، لكنه أسس علم المنطق للمساعدة على فهم الحركة في عالم الكون والفساد. ثم تعاقبت الدهور وجاء أفلوطين وأتباعه ليقولوا بالعقل المفارق (وهو العقل الأسمى) وليضعوا بينه وبين عالمنا السفلي، عالم الكون والفساد، عشرة عقول وسيطة. وتبعهم فلاسفة المسلمين في ذلك. ثم جاءت الفلسفة الحديثة لتعيد العقل إلى الإنسان وعالمه السفلي.



خرج ديكارت بقوله «أنا أفكر، إذن أنا موجود» ثم وضع كانط هيكلية هذا العقل، لكن المحاولة بقيت ملتبسة (لأسباب تاريخية اجتماعية واقتصادية وسياسية) بين أن يبقى العقل حقيقةً خارجيةً يسعى الإنسان لاكتشافها (كما اكتشف الأوروبي آسيا وأميركا اللتين كانتا موجودتين من قبل) وبين أن يصنع الإنسان عقله بالممارسة وبالفعل المنتج - إلى أن جاء شوبنهور ونيتشه اللذان ركزا بحثهما على الإرادة، التي تصنع العقل ومقولاته، ثم جاء فرويد والمحللون النفسانيون ليبحثوا عن العقل في داخل الذات (النفس) الإنسانية. والآن يأتي فلاسفة ما بعد الحداثة ليجعلوا من الذات الإنسانية مركزاً للكون وصانعاً للعقل وللقيم. ومن قبل كان الغزالي يقول في «إحياء علوم الدين»: «إنما الدين والدنيا حالتان من حالات نفسك»، ذلك تدليلاً على مركزية الذات الإنسانية، في حين كان ابن رشد يقول بأن العقل يقتصر على النخبة العالمة مقابل العامة التي يجب أن تُترك أداةً للإيمان.

والذاتية المقصودة هنا هي غير الفردية، والفرق بينهما هو أن يكون

الفكر والفعل نابعين من داخل الإنسان، من صنعه، أو أن يكونا تلبيةً لحاجاتٍ خارجية. والفرد يمكن أن يكون فردياً في مصالحه وفي عقلانيته دون أن يكون ذاتياً في تتبعهما وفي السعي للمساهمة في صنعهما.

## الأنبياء الجدد

إن الإشكالية بينكم وبين أكثر سكان الأرض، ومن بينهم معظم سكان بلادكم، هي أنه في اللحظة التي يتوهم الفرد أنه حقق ذاتيته تسلبونها منه، وذلك عن طريق أنبياء جدد هم «آباؤكم المؤسسون» الذين جعلتموهم أنبياء جُدداً، رسلاً للذات الميتافيزيقية النابعة خارج الإنسان وخارج الطبيعة، والتي تقرر ما يجري بينهما، فتضع للطبيعة قوانينها التي تهدي الإنسان إلى تطبيقها والسعي لاكتشافها. ثم صنفت سكان الكرة الأرضية حسب قربهم أو ابتعادهم، ومن اقترب حاز الرضى ودخل، ومن ابتعد حل عليه غضب حكومتكم (التي تؤيدونها) التي إن لم تجد عدواً مناسباً في الوقت المناسب فإنها تصطنعه (كما في العراق والقاعدة والطالبان). وخطورة التصنيف للبشر هي أنه يؤدي إلى تطبيق قانونين أو أكثر على أرض واحدة. وأن ذلك هو أساس التمييز العنصري. ولا يتطلب الأمر أكثر من خطوة بسيطة لكي تتحول قوانين الطبيعة إلى قوانين بيولوجية يصنف الناس على أساسها، أي على أساس العرق واللون، خاصةً في زمن التقدم العلمي (القرنان التاسع عشر والعشرون).

والنتيجةُ ذاتُها يمكن الوصول إليها عند التصنيف على أسس ثقافية، فالثقافة يمكن تحويلها إلى جواهر، والجواهر لها نفس الثبات التاريخي كالصفات البيولوجية أو الفيزيائية، وتسري عليها نفس القوانين العلمية في زمن الاكتشافات العلمية العظيمة إياها.

ولذلك كله احتجتم بعد «آبائكم المؤسسين» إلى نضالات عمالية ودينية وعرقية طوال القرنين التاسع عشر والعشرين، ومن بينها حرب أهلية طاحنة، وإلى كينزية الثلاثينات والأربعينات لإسكات جحافل العاطلين عن العمل، المستلبة إرادتهم ومصدر رزقهم، وإلى حركات الزنوج التي قادها مارتين لوثر كينج وغيرهم (كي ينال الزنوج بعض ذاتيتهم وحقوقهم التي بقيت مستلبة رغم

الحرب الأهلية 1860 ـ 1864)، وإلى الحركات الطلابية في السبعينات كي لا تمضي حكومتكم في تدمير فيتنام وكمبوديا وغيرها من بلدان شرق آسيا. وما كانت هذه النضالات (الاجتماعية في الداخل، والوطنية التمردية في الخارج) إلا خطوات ضرورية كي يسترد الناس ذاتيتهم، وإن بشكل منقوص، بعد أن سلبتهم إياها حكومتكم المؤسسة على الآباء العظماء.

وتترددون حيال العلمانية فتقولون إن نظامكم علماني لأنه أقرّ بفصل الدين عن الدولة وتسامح مع حرية المعتقد، لكنكم ترفضون العلمانوية، لأنها إيديولوجيا تجعل من مركزية الإنسان نقيضاً للثقة بالله المطبوعة على عملتكم. وأنتم تعلمون جيداً أن الديموقراطية الحقيقية ليست مسألة انتخابات لتقرير من يستلم السلطة، بل هي مسألة حرية، حرية الإنسان من كل القيود المفروضة عليه من الخارج؛ كما هي مسألة السياسة حيث يفسح المجال للناس بأن يشاركوا في صنع قيمهم لا أن يتلقوا هذه القيم من ذات خارجية أو ممن يمثلها على الأرض، لكي يبقوا موضوعاً منفعلاً لا ذاتاً فاعلة. والسياسة والديموقراطية وجهان لعملة واحدة متى كان المضمون يتعلق بالحرية والإرادة الإنسانية وحدهما، لكنهما يمكن أن يتعارضا إذا أخضع الإنسان لقوانين الطبيعة التي لا يبقى له إلا أن يتبعها في دولة «حكم القانون» المفروض من الخارج.

## المسألة الإلهية

وأنتم تعلمون أيضاً، أن الديموقراطية تتفجّر من داخلها حين يُزجُّ بالمشيئة الإلهية في حلبة السياسة (سواء أكان هناك فصل للدين عن الدولة أو لم يكن) وحين تتعارض الإرادة الشعبية مع المشيئة الإلهية كما يفترضها الوسطاء، وهؤلاء يمكن أن يكونوا رجال دين يصادرون المشيئة الإلهية، أو آباء مؤسسين يصادرون قوانين الطبيعة لصالح مشيئة إلهية يحددونها كما يشاؤون.

ونحن لا نقول بتعارض العلم والإيمان، ولا بتعارض الدين والدولة ولا ننكر حق رجال الدين في المشاركة في السياسة. بل نعتبر السياسة واجباً، بل

حقاً، لجميع البشر، كما نعتبر أن العلم والإيمان والفن، وكل نشاط بشري آخر، جوانب مختلفة للذاتية الإنسانية، ومقاربات من زوايا مختلفة للمعرفة البشرية. لكن شرط التقائها هو أن تبقى إنسانية وإنسانوية، بمعنى أن الإنسان يصنعها، وأن لا تتسامى إحداها فوق الذات الإنسانية لتدعي لنفسها الدور في أن تكون مصدراً لما عداها. فمركزية الإنسان شرطنا، ومركزية غير الإنسان شرطكم، وهذا هو مصدر الاختلاف بينكم وبيننا، علماً بأننا أردنا أن نكون وإياكم في بوتقة واحدة بحيث يكون خطابنا وخطابكم واحداً. والنضالات الاجتماعية في داخل بلادكم، كما نضالات التحرر الوطني في الخارج، لم تكن إلا ليكون الخطاب واحداً في إصراره على الحرية وعلى الانعتاق الإنساني من كل قيد خارجي وكلها نضالات ترتكز على التفاؤل بالطبيعة الإنسانية وترفض تشاؤم الفلاسفة وأقرانهم من رجال الدين الذين جعلوا مكان الإنسان في العالم السفلي، مجرد عالم الكون الفساد، لا عالم الصيرورة والسيرورة نحو الكمال.

## الحرب العادلة

هنا نصل وإياكم، أيها السادة، إلى موضوع الحرب العادلة التي اجتمعتم لكتابة خطابكم من أجل تبريرها، ومن أجل إعلان الدعم لحكومتكم التي تشنها، ومن أجل إبلاغنا أنكم يجب أن تربحوا الحرب. ونحن لا نشك لحظة، انطلاقاً من ميزان القوى الراهن، بأنكم سوف تربحون الحرب. لكن أية حرب هي؟

لقد أعلنت حكومتكم الحرب منذ الوهلة الأولى في 11 أيلول: ضد الإرهاب في البداية، ثم ضد طالبان والقاعدة، وهي الآن تفتش عن عدو يكون هدفاً لها. وقد حدد رئيسكم في خطاب «حال الأمة» محوراً للشر (واللغة تذكرنا بخطاب بن لادن الذي قسّم العالم إلى فسطاط كفر وفسطاط إيمان) يشمل بلداناً ثلاثة هي العراق وإيران وكوريا الشمالية. ولم تظهر للعيان خطة العمل بعد. لكن أعلنت، قبل أن يتخذ القرار في برلمانكم، وقبل أن يكون لكم رأي فيها؛ والمهمة التي انتدبتم أنفسكم، وانتدبتم من أجلها هي

التبرير لجعلها عادلة.

وفي رأينا أن حرباً تقتل إنساناً لا يمكن أن تكون عادلة. فقد عرف جون راولز مفكركم الكبير العدالة، في كتابه بهذا العنوان، على أنها Fairness التي نفهمها على أنها «تبادل مثلي»، أو تبادل قيمة لقاء قيمة أخرى تساويها، أو اعتمادٌ متبادَل. وفي الحرب تبادل للدمار والخراب، ولا ينتصر إلا من يلحق بالعدو دماراً أكبر وتقتيلاً أفظع وخراباً أكثر هولاً، فكيف تكون عادلة؟

إننا، قبل كل شيء، ندين بشدة اعتداء 11 أيلول، لكننا ندين أيضاً كل اعتداء مشابه في كل بقعة من بقاع الأرض دون أن يكون لضحاياه حق الردّ. ونفهم من حربكم العادلة أنها التعبير عن القوة الغضبية لبلد أهينت كبرياؤه، بلد كان يعتبر أنه يتحكّم بالعالم (خاصة بعد سقوط الاتحاد السوفياتي)، لكنه يستطيع أن يبقى بمنأى عن الاعتداء عليه بفضل المحيطين الأطلسي والهادئ، اللذين يفصلانه عن العالم.

فقد اعتبرت حكومتكم أنها تستطيع أن تكون في العالم، الذي اخترعت له لقباً جديداً هو العولمة (النظام العالمي المسمى جديداً)، بعد سقوط الاتحاد السوفياتي بحيث تظل أميركا مسيطرة على العالم ومعزولة عنه في آن واحد. واعتبرتم دوركم في العالم كدور المحرك الأول عند أرسطو، لكن بصيغة معكوسة. فالمحرك الأول الأرسطي يحرك العالم دون أن يتدخل في شؤونه بعد ذلك، أما أنتم فتريدون تحريك العالم دون أن تسمحوا له بالتدخل في شؤونكم. وقد حذركم كيسنجر الساخر من ذلك في أكثر من كتاب.

وها قد وصلنا وإياكم إلى نقطة هامة جداً، وهي أنه ما دام العالم معولماً، أي موحداً بشكل أو بآخر، فما الداعي للحرب؟ إن الحرب تنشأ بين دول عدوة في عالم متعدد الأنظمة والقوى. أما أنتم الذين تحكم حكومتكم العالم فقد كان بإمكانكم اعتبار 11 أيلول جريمة تتم ملاحقة مرتكبيها قضائياً وبوليسياً، كما تتم ملاحقة مرتكبي جرائم المخدرات وتهريب العملة والاتجار بالرقيق الأبيض وغيرها. لكن الرغبة بإعلان الحرب قوية لديكم، ونخشى القول إنها تعود إلى ثقافة الكاوبوي في أفلام الوسترن الذي يدخل مخيم الهنود الحمر، السكان الأصليين (وقد تحول العالم كله، خارج الولايات

المتحدة، إلى سكان أصليين) ويطلق النار عشوائياً لا لسبب إلا لأنه نشأ وتربى على ذلك.

وقد كان بالإمكان معالجة الجرائم الأصولية بما يشابه معالجة الجرائم الأخرى المنتشرة في هذا العالم المعولم. ولا نريد القول إن الجريمة قد ترافقت مع تطور الجنس البشري منذ بداية نشوئه، وأنها بمثابة الطبيعة البشرية. ونحن نختلف وإياكم حول ما يعتبر طبيعة بشرية تتحكم بها «قوانين الطبيعة»، ونعتبر أن هناك طبائع بشرية متعاقبة ومختلفة، لأننا نختلف عنكم في الرأي حول السياسة وأهميتها في تقرير المصير البشري.

لكنكم تصرون على مبدأ الحرب، لكي تقولوا إن هذه الجريمة، وهي جريمة حقاً؛ ارتكبها أناس ينتمون إلى عالم غير عالمكم وثقافة غير ثقافتكم، وفلسفة غير فلسفتكم، وقد أشرتم في خطابكم إلى أهمية الثقافة في تقرير السلوك البشري، وإلى أهمية الفلسفة كذلك. ومن بين الموقعين على خطابكم منظرون لصراع الحضارات جعلوا التمايز الثقافي أساساً لاستراتيجيا الصراع في هذا العالم المعاصر.

وتجاهلتم أن الأصولية المعاصرة، سواء أكانت إسلامية أم مسيحية أم يهودية جزء من الحداثة الراهنة، حداثتنا وحداثتكم في آن معاً. وكل ثنائية تقسم العالم إلى حضارية وبربرية، أو إلى دار إيمان ودار كفر، أو إلى محور الشر ومحور الخير، هي ثنائية تقود إلى الأصولية مهما كانت التسميات. وربما كان الأجدر بكم أن تخافوا أصوليتكم أكثر من الأصوليات الأخرى، لأنها تقبع في عقر داركم، كما أنها سبق أن قامت بعمليات (أوكلاهوما، الأنثراكس، وقبل ذلك اغتيالات عدة) دون أن تشنوا الحرب عليها. وما دام العالم معولماً كما تعتقدون، فقد كان بإمكانكم التعاطي مع الأصول الإسلامية على أنها جريمة تستدعي جميع أنواع الملاحقة والعقاب دون شن الحرب التي تبحث عن أهداف (ونتمنى أن تجد أهدافاً تستحق العقاب).

والأصولية الإسلامية جزءٌ من عالمكم، الذي هو عالمنا في آن معاً. وهي حصلت نتيجة هذا الاستلاب الذي تحدثنا عنه. وما نرجوه هو أن لا يعتبر كلامنا تبريراً لأية جريمة ارتكبها الأصوليون الإسلاميون (في 11 أيلول،

كما في أماكن عديدة من البلدان العربية أو الإسلامية) عندما نقول إن هذه الأصولية، كأية أصولية أخرى، هي التعبير عن الاستلاب بأشكاله الدينية والثقافية. والاستلاب الذي نتحدث عنه هو فصل الإنسان عن ذاتيته وتحويله إلى أداة لإرادةٍ خارجية، متسامية أو غيرها. وقد استُخْدِم هؤلاء الأصوليون الإسلاميون كأداة للسياسة الأميركية في «الجهاد» ضد الاحتلال السوفياتي لأفغانستان كما استخدم الطالبان كأداة للسياسة الأميركية ـ الباكستانية لتحقيق أهداف معينة خارجة عن إرادتكم في وقت معين. وعندما استهلك هؤلاء وأولئك وأحسّوا بالفراغ وضياع المعنى والمغزى لحياتهم، فإنهم لجأوا للإرهاب من أجل التعويض عما أفقدتهم إياه سلطتكم التي سبق وتلاعبت بهم وسلبتهم ذاتيتهم. نقول ذلك لا للتبرير (علماً بأن بلادنا عانت منهم كثيراً) بل للتنبيه إلى أن هذه الحرب ستكون طويلة ما دام الاستلاب قائماً تبرمج حكومتكم له في مراكز البحوث الاستراتيجية التي لا تستنكف عن استخدام كل المقدسات في خدمة الأغراض التي تسخّر الإنسان لما هو خارج إرادته.



**السياسة**

إننا أيها الأخوة ـ وأنتم إخوتنا في الإنسانية التي نراها أعمق وأبقى أكثر من أي فلسفة أو معتقد أو قانون طبيعي ـ لا نرى الحل إلا في السياسة ولا نرى الحرب إلا انقطاعاً للسياسة، ونسخر من القول إن الحرب استمرار للسياسة، لكن بوسائل أخرى. فمن خلال السياسة يتحاور الناس ويلتقون في المشترك الإنساني، الذي تتوسع ساحته مع تطور الحوار. وفي الحرب تستولي الغرائز على الناس ويتحكم بهم حب البقاء، ويتعرض الإنسان لفقدان حياته رغم إرادته، بل لا يبقى للإرادة الإنسانية أية قيمة. في الحرب يخضع الناس لإرادة مستلبة وفي السياسة يعبرون عن أنفسهم. فهذه وتلك نقيضان لا يلتقيان.

ولا نعتقد أن العالم قصّر تجاهكم بعد 11 أيلول، لا حكومات ولا شعوباً. لكن إصرار حكومتكم على تجاهل دور الأمم المتحدة هو أمر يدعو إلى الاستهجان. فقد كان بإمكانكم أن تحققوا النتائج نفسها عن طريق الأمم

المتحدة، لكنكم فضلتم الانصراف وحدكم إلى الحرب تحت راية تحالف دولي مزعوم؛ وحتى هذه الراية تخليتم عنها بسرعة وفضلتم الإذعان، إذعان العالم لأوامر دولتكم، على الحوار، الحوار من أجل المشاركة من خلال الأمم المتحدة. وكان خياركم المعروف بين عالم مستلب الإرادة وعالم مشارك لكم في الحوار وفي القرار. وعندما تتلاشى السياسة تختفي الإرادة. وهذا الاستلاب هو ما سعت حكومتكم من أجله، وهو ما حاولتم تبريره بمبدأ الحرب العادلة.

وتقولون إن فكرة الحرب العادلة موجودة في كل الأديان، ولا نريد التعرض للأديان بالقول إن فكرة الحرب غير العادلة موجودة أيضاً في كل الأديان، لكننا نبغي التنبيه بل التحذير من أنه على الرغم مما دعت إليه الأديان جميعها فإن التاريخ مليء بالحروب غير العادلة. وسواء تبرير الحرب بالجهاد، كما عند المسلمين، أو بالصليبية كما عند المسيحيين، أو بالقانون الطبيعي عند الأميركيين، فإن النتيجة هي نفسها، أي انقطاع السياسة وإخضاع الإنسان لما ليس منه. ففي جميع هذه الحالات يكون الإنسان أداة لإرادة خارجية؛ وفي ذلك إلغاء لحريته وامتهان لكرامته، واعتداء على مساواته بنفسه.



وأكثر الحروب استحقاقاً للإدانة هي هذه الحرب الجديدة التي تستخدم أحدث وسائل التكنولوجيا لإلحاق أكبر كمية من القتل والخراب والدمار دون أن يصاب أحد من الأميركيين؛ وذلك كي يتحولوا إلى مرتزقة. واستخدام المرتزقة عادة قديمة، قدم الحرب بين البشر. وهو استخدام يقرر سلفاً لمن تتوجب عليه إمكانية الموت ومن يستحق الحياة، فاستخدمت المرتزقة بشكل واسع، وكانت تلك بداية نهايتها. ولا ندري إذا كان يروق لكم الاعتراف بذلك، بالنسبة لدولتكم، أم أنكم تعتبرون الفرادة صفة لكم دون غيركم.

## ثمن التقدم

أيها السادة، أنتم تعرفون، كما نعرف، والأرجح أنكم تعرفون أكثر منا أن للتقدم ثمنه. لكن ما يجب أن يتأكد لديكم هو أننا على استعداد لدفعه

بالتخلي عن أفكار غير مفيدة وعن ممارسات غير ملائمة، وبالسعي والعمل الجاد، كما بتعديل المناهج التربوية من أجل تحقيق مجتمع أكثر معرفة، وبالتالي أكثر قدرة على التقدم والإنتاج. لكن حالة الحرب الدائمة التي نعانيها منذ 1948، للسبب الذي تعرفونه، وتتجاهلونه في خطابكم، تشل قوانا. ونحن ندرك أن الأخطار التي تتعرض لها أمتنا على صعيد السياسة (الأصولية) وعلى صعيد الإنتاج (تراجع النمو وتوسع القطاع العام) وعلى صعيد البيئة (نضوب موارد المياه والتصخر)، وعلى الصعيد الاجتماعي (غياب الفاعل الاجتماعي) وعلى صعيد الثقافة (انقطاع عن العالم)، هي كلها أخطار تضعنا على المحك وتجعل خيار السلام هو الخيار الوحيد لنا. فهناك أمور كثيرة تحتاج إلى تسوية مع جيراننا، ولا يقتصر الأمر على إسرائيل، بل هناك تركيا وإيران والحبشة، وبلدان أخرى مجاورة للسودان جنوباً، وكلها قضايا تعني الحياة أو الحرب بالنسبة لنا. وقرار السلم اتخذ بالإجماع منذ أكثر من عشر سنوات في جميع أنحاء الأمة. لكن إسرائيل لم تنسحب، وهذا هو الأمر الأساسي في التفاوض معها منذ مدريد: رفضها للانسحاب رغم أن العرب أعطوا أقصى التنازلات، وعدم قيامها بأية بادرة حسن نية تجاه العرب كي تحسن مجاورتهم. أما الجيران الآخرون للعرب فالعلاقات معهم تراوح بين الهدوء والتوتر، والحرب أحياناً (حرب الخليج الأولى والثانية)، لكن الشعور السائد لدى العرب هو أن العامل الطاغي على العلاقات مع الجيران هو لعبة توازن القوى لا التسوية الحقيقية، والسخرية والكذب لا مناقشة القضايا بجدية من أجل الوصول إلى حلول مشتركة، ومنطق القوة لا منطق السياسة. ونعرف أن لدولتكم اليد الطولى في دعم إسرائيل رغم عدم تقيدها بقرارات الأمم المتحدة (أي الشرعية الدولية) منذ تأسيسها حتى اليوم، كما لدولتكم اليد الطولى في التلاعب بالعلاقات بين الدول العربية وجيرانها، **فكأن المصلحة الأميركية لا تتحقق إلا على حساب العرب وعلى حساب البلدان الأخرى عامة**. ونحن ننشد علاقة معكم تقوم على التكامل لا على التناقض، وقد قدمت بلادنا الكثير من نفطها وأموالها وحسن نواياها، وننتظر منكم المبادلة (لا اتهام الدول النفطية بإنتاج إرهابيي 11 أيلول). والمهم أننا ندرك أن السلام يضمن بقاءنا

كأمة، أما النزاعات والحروب فإنها تعرض مصيرنا للخطر وتطرح وجودنا على بساط البحث. ولا نخفي عليكم أننا نتوجس من سياسة بلدكم حيال هذا الأمر. والبرهان منكم على العكس هو المطلوب.

وتعرفون أيضاً، أيها السادة، أن للحداثة وجهين. واحدهما حقوق الإنسان والآخر هو العنصرية. ولا نقول ذلك بمعرض الإدانة أو التجريح. لكننا نعرف أن القول بوجه واحد للحداثة يؤدي إلى رؤية ناقصة مبتورة.

فإدانة الحداثة بالعنصرية تؤدي إلى الرفض والأصولية. أما الاكتفاء برؤية جانب حقوق الإنسان فهو يؤدي إلى أخطاء مميتة بسبب اللاواقعية، والانقطاع عن الجذور، والاستلاب من نوع آخر. وما نريد التركيز عليه في الحوار معكم هو أن الحرب تقوي دوافع العنصرية وأن السياسة تقوي دوافع حقوق الإنسان. وقد سبق وأشرنا إلى أنهما نقيضان لا يلتقيان.

فالحرب بما تتسبب به من دمار وخراب وتقتيل، وبما تؤدي إليه من مواجهة وانفصال وتباعد بين الشعوب تعمّق سوء الفهم بل تخلق لدى كل منها مفاهيم خاطئة عن الآخرين، وكلما استمرت الحرب تجذرت المفاهيم الخاطئة ومالت لأن تصير شبيهة «بالقوانين الطبيعية». وما العنصرية إلا تحويل الثقافات إلى جواهر ثابتة، والتمييز بينها على هذا الأساس، يجعل من الجنس البشري أناساً تتفاوت في الذكاء والإمكانيات والإنجازات. وربما استندت المقولة على اللون أو على «العرق» كي يتأسس التمييز العنصري على سمة أوضح لفتاً للنظر. لكن اللون كالعرق كالجوهر الثقافي، هو أيضاً تشكيل اجتماعي، وكل من هذه العناصر لا يفسر شيئاً بشكل علمي ولا يؤدي سوى إلى نتيجة واحدة وهي بناء التعارف البشري على الأوهام، وتأسيس السلوك على الخوف والتخويف المتبادل بين الجماعات البشرية.

أما السياسة بما هي حوار واتصال بين الناس فإنها تخلق فرص التفاهم وتخفف من إمكانيات الهدر، بل إنها الوحيدة التي تحفظ للإنسان كرامته وحريته. ولن تكون هناك مساواة إلا بأن يكون كل بني البشر طرفاً في الإنسانية مساهماً فيها ومشاركاً في قراراتها. تخلق السياسة هذه الإمكانيات، أما الحرب فتستبعدها أو تلغيها. ومهما كانت مبررات الحرب، فإنها لا يمكن

أن تكون عادلة لأنها تلغي هذه الإمكانيات.

وبالسياسة، أيها السادة، تستطيع الولايات المتحدة أن تقود العالم. وهذا أمر يسهله حجم الولايات المتحدة وقوة اقتصادها وتقدم علومها، بالإضافة إلى قوتها العسكرية. لكن الولايات المتحدة تحاول حكم العالم عن طريق القوة العسكرية وحدها، وفي ذلك إهمال للطاقات الأخرى التي تمتلكها وللإمكانيات الكبرى المتاحة، فهل في هذا عدل بالنسبة لكم، أو للآخرين، ولكم قبل الآخرين؟ وقد كانت النتائج المحققة في أفغانستان هزيلة، وربما تحققت نتائج أكثر هزالاً في البلدان الأخرى ذات العضوية في نادي محور الشر والمزمع شن الحرب ضدها. والسياسة تتطلب جهداً أكبر في الحوار والدبلوماسية مع البلدان الأخرى، وهذا الجهد يبقى على كل حال أقل كثيراً من الجهد المطلوب للحرب؛ والنتائج المحققة عن طريق السياسة ستكون أكبر وأفضل مما يتحقق عن طريق الحرب.

في عالم اليوم المعولم، أيها السادة، يتمتع البشر بحرية في الحركة عبر الحدود أقل بكثير من السلع، والسلع حريتها رغم الجات ومحاولات منظمة التجارة الدولية أقل بكثير من حركة رؤوس الأموال. ويعود السبب في ذلك إلى تطور تقنيات الاتصالات والكومبيوتر، أو بالرغم منها. نقول ذلك للتدليل مرة أخرى على الإمكانات المتناقضة التي تحملها الحداثة. فالإنسان تتراجع كرامته أمام السلع والأموال. والكرامة الإنسانية يضحى بها كي تغلق الحدود بين الدول (نسبياً بالطبع) من أجل الإبقاء على عدم المساواة بين مواطني مختلف الدول. وسيكون مضحكاً بالنسبة لقادمين من كواكب أخرى وهم يروننا نسعى للتواصل معهم، ونزيل الحدود والفواصل بيننا، بين الفضاء الخارجي والكواكب البعيدة، في حين نصر على الحدود في ما بيننا. أما المهاجرون الذين لا يملكون من حطام الدنيا شيئاً والذين نزحوا تلمساً لحياة أفضل، في سبيل إمكانية العمل لسد الرمق، فهم وحدهم الذين وضعوا أنفسهم خارج الحدود مع التضحية بالكرامة. وفي هذه الحالة فقط يلتقي النقيضان المال والفقر عبر الحدود أو خارجها.

إن تطور المعرفة البشرية وتقنياتها يحمل إمكانيات كبيرة لخير البشرية.

ولا يمكن الاستفادة من هذه الإمكانيات إلا بالسياسة، أي بالحوار وحسن التدبير، وعلينا أن نكون متفائلين بذلك. ومن غير الممكن الوثوق بالتقدم إلا على أساس التفاؤل بالبشرية وحسن الظن بها. أما الحرب فإنها، بالإضافة إلى احتمالات الخراب والدمار والتقتيل، تسلخ القرار من يد الناس لتضعه بيد القيادة أو القيادات، ومن يد القيادة لتضعه بيد الرئيس. وباستطاعة الرئيس أن يدمر الكرة الأرضية عدة مرات بكبسة زر، إذا استبد به الغضب. وتذكروا جيداً أن الرئيس ليس شديد الذكاء ولا كثير الثقة بالإنسانية، خاصة عندما يتحدث بلغة الشر والخير، التي تستبعد الحوار وتقترب من الأصولية وتذكر بعصور سحيقة ماضية حين كان الإنسان خاضعاً خضوعاً كاملاً لقوى الطبيعة وغير قادر على التأثير فيها.

ألا ترون، أيها السادة، أن الحرب العادلة، ولو سلمنا بها جدلاً، يمكن أن تكون حرب الآخرة؟ حرب نهاية البشرية على الكرة الأرضية؟ فاحتمال استعمال السلاح النووي من قبل دولتكم، ولو كان احتمالاً بعيداً، إلا أنه أمر وارد. فقد كان توازن الرعب قائماً أيام الاتحاد السوفياتي، والآن تحل مكانه عشوائية الرئيس والقلة من حوله؛ وهذا أمر وارد أيضاً. ومن غير المقبول أن يقال لنا إن النظام السياسي الذي أنشأه «الآباء المؤسسون» لدولتكم فيه ما يكفي من الضوابط لمنع حدوث حالة مستجدة لم يوجد ما يشابهها في أيامهم.

ختاماً، إن الحرب غير مبررة في جميع الأحوال إلا في حال كانت تهدف إلى التحرر الوطني. وهذه الحالة غير موجودة إلا في فلسطين. ورغم ذلك قلنا لكم قَبِلْنا بالسلام، فلتنسحب إسرائيل من الأراضي العربية التي احتلت في عام 1967. وما زلنا ننتظر بادرة حسن جوار واحدة من إسرائيل، وبادرة حياد واحدة من طرفكم. لذلك لا يمكننا فهم فكرة «الحرب العادلة» إلا باعتبارها محاولةً من طرفكم لتبرير رفض السلام الذي تمارسه إسرائيل والذي تدعمونها فيه.

ليست «الحرب العادلة» إلا حجة لتبرير الحرب بجميع أشكالها. ولا فرق بين جهاد وصليبية وحرب عادلة، إلا أن الأخيرة هي التي تحمل

الإمكانيات الأكثر تدميراً وتهديداً لمصير البشرية والكرة الأرضية، وذلك لأنها تبرر الحرب لمن بيده القدرة على تدمير الأرض عدة مرات. ولا لزوم لتبرير الحرب حين يمكن الوصول إلى نتائج أفضل بالحوار والسياسة.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## مثقفون سعوديون يردّون على الرسالة الأميركية :

# على أيّ أساس نتعايش؟

تداول المثقفون ـ مؤخراً ـ الورقة التي أعدّها مركزُ القيم بالولايات المتحدة الأمريكية، ووقّع عليها ستون مفكراً أمريكياً وجعلوا عنوانها «على أي أساس نقاتل»، وكانت تتمحور حول قضايا عدة، من أهمها: وصف أخلاقيات الحرب الأمريكية ضد ما يسمى بالإرهاب، ودعوة المسلمين للوقوف معهم، وتبني القيم الأمريكية، وحرب ما وصفوه بالتطرف الإسلامي.

ونحن نرحب بالحوار والمراجعة. فالحوار ـ من حيث المبدأ ـ خطوة نبيلة لإعادة طرح الأسس الأخلاقية، والتداول حولها؛ من أجل إقامة علاقات أكثر عدلاً وإنصافاً بين الأمم والشعوب، ومن هذا المنطلق نقدم نحن الموقعين هذه الورقة من أرض الحرمين ومهد الإسلام (المملكة العربية السعودية) وجهة نظر بديلة متطلعين لتأسيس أجواء تفاهم مشترك تتبناها الحكومات والمؤسسات.



### أولاً: الحوار

لدينا قناعة راسخة أن على أهل العلم والفكر أن يتمتعوا برؤية بعيدة وعميقة، لا تسمح لهم بالجري وراء خيارات يصنعها أفراد، أو دوائر واقعة تحت ضغط واقع لا يراعي الأخلاق ولا الحقوق، وقد تقود المجتمعات إلى دوامة القلق والحرمان والصراع اللاإنساني.

إن لغة الحوار هي لغة القوة، ومن الخطأ أن نجعل القوة هي لغة الحوار لأن من شأن ذلك أن يسمح لقوة الصراع أن تمارس دوراً معقداً في

المستقبل.

وفي مثل هذا المفصل المهم من التاريخ فإننا ندعو المفكرين الأحرار إلى حوار جاد يحقق الفهم الأفضل للفريقين، وينأى بشعوبنا عن دائرة التطاحن والصراع، ويمهّد لمستقبل أفضل لأجيالنا التي تنتظر منا الكثير.

يفترض أن ندعو جميعاً لمشروع حوار نقدمه لعالمنا تحت مظلة العدل والأخلاق والحقوق، مبشرين العالم بمشروع يصنع الخير والأمن له.

وبقدر ما هو الحوار ضروري ومؤثر فإن الاحترام والوضوح والصراحة والموضوعية من ضروريات نجاحه، فالحوار إنما يتأسس على الاحترام والوضوح والمصارحة وأن تكون لدى أطرافه القابلية للنقد والمراجعة والبعد عن التشنج.

ولذا نقول وبكل صراحة ووضوح إن كل قضية يطرحها الغرب فلدينا القدرة على فتح حوار ناضج حولها، مدركين أن مجموعة من المفاهيم في الأخلاق والحقوق والقضايا المعرفية هي قاسم مشترك مع الغرب ومؤهلة للتطوير الذي يصنع الأفضل لنا جميعاً. وهذا يعني أننا نملك أهدافاً مشتركة، إلا أننا ننفرد كما تنفردون بأولويات مختلفة هي من مرتكزات السيادة وأولوياتنا الحضارية.

## ثانياً: قيم نؤمن بها وأسس نهتدي بها

ثمّة مجموعة من المبادئ والأخلاقيات الأساسية التي تحكم علاقاتنا مع الأمم الأخرى، ولقد أرساها رسول الإسلام محمد ـ ﷺ ـ قبل أربعة عشر قرناً قبل أن توجد منظمات حقوق الإنسان أو هيئة الأمم المتحدة ومواثيقها الدولية، منها:

1 ـ الإنسان من حيث كينونته هو مخلوق مكرم، فلا يجوز أن يعتدى عليه مهما كان لونه أو عرقه أو دينه، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: 70).

2 ـ تحريم قتل النفس الإنسانية بغير حق. وقتل نفس واحدة ظلماً عند الله كقتل الناس جميعاً، وحماية نفس واحدة من القتل كإحياء الناس جميعاً،

وجاء في القرآن ﴿أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾ (المائدة: 32).

3 ـ لا يجوز إكراه أحد في دينه، قال الله تعالى: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: 256)، بل إن الإسلام نفسه لا يصح مع الإكراه.

4 ـ إقامة العلاقات الإنسانية على الأخلاق الكريمة أساس في رسالة الإسلام، وهكذا كل أنبياء الله، يقول النبي محمد ـ ﷺ ـ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» ويقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (الحديد: 25)، ولهذا فإن أساس العلاقات بين المسلمين وغيرهم في الأصل هو العدل والإحسان والبر، وهذا من القسط الذي يحبه الله وأمرنا به، قال الله تعالى: ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة: 8).

5 ـ كل ما في الأرض من خيرات ظاهرة وباطنة إنما خُلقت من أجل الإنسان: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ (البقرة: 29). وهي إنما خلقت له ليكون استثماره لها في حدود الحق والعدل والإصلاح. وعليه فإن الإفساد في الأرض: كالعدوان على الغير من الشعوب المستضعفة ومنازعتها في ثرواتها وخيراتها الخاصة التي تملكها أو تلويث البيئة، من الفساد الذي لا يحبه الله، قال الله تعالى في كتابه: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ (البقرة: 205)، وقال: ﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾ (الأعراف: 56).

6 ـ المسؤولية في الجنايات الخاصة فردية، فلا أحد يؤخذ بجريرة غيره، قال الله تعالى: ﴿وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (فاطر: 18).

7 ـ العدل بين الناس حق لهم والظلم محرم فيما بينهم مهما كانت أديانهم أو ألوانهم أو قومياتهم، قال الله تعالى: ﴿وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى﴾ (الأنعام: 152).

8 ـ الحوار والدعوة بالحسنى ﴿ادْعُ إلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ (النحل: 125).

هذه الأسس هي ما نؤمن به، وأمرنا به ديننا، وتعلمناه من نبينا محمد ـ ﷺ ـ، وهي تتفق ـ بقدر مشترك ـ مع بعض الأسس التي أوردها المثقفون الأمريكيون في بيانهم، ونرى أن هذا الاتفاق يشكل أرضية جيدة للحوار لما فيه خير البشرية.

**ثالثاً: أحداث سبتمبر وتداعياته**

ليس من العقلانية في شيء أن تتحول أحداث الحادي عشر من سبتمبر إلى سلطة لممارسة التصنيف للمفاهيم والحضارات والتجمعات القائمة. إن كثيرين في العالم الإسلامي وغيره لم تكن هذه الهجمات في سبتمبر محل ترحيب وحفاوة عندهم، لجملة من الأسباب القيمية والمبدئية والمصلحية والأخلاقية التي تعلمناها من الإسلام.

لكننا في الوقت نفسه نستغرب هذا الاستنتاج السريع حول دوافع المنفذين، واختزال ذلك في محاربة المجتمع الأمريكي وقيمه البشرية العالمية. فبدون الدخول في تفاصيل ذلك والجدل حوله نرى أن من حقنا ومن حق كل محايد منصف بل من حق كل أمريكي أن يتساءل لماذا لم يختر المنفذون بلداً آخر غير الولايات المتحدة ممن يتبنى نفس القيم الغربية؟ بل لماذا لم يتوجه هؤلاء إلى دول ومجتمعات أخرى تدين بالوثنية في آسيا وأفريقيا هي أولى بالحرب لو كان دافعهم هو محاربة من يختلف معهم في القيم؟ وتعاليم الإسلام تصف النصارى بأنهم أقرب للمسلمين من غيرهم، والتاريخ يذكر أن نبي الإسلام محمداً ـ ﷺ ـ أرسل مجموعة من أصحابه في سنوات الإسلام الأولى إلى أحد الملوك المسيحيين في الحبشة؛ لأنه يتميز برعاية الحقوق الخاصة، وأن النبي محمداً ـ ﷺ ـ كتب كتاباً لملك المسيحيين البيزنطيين، ولوالي مصر من الأقباط ولقي الكتابان حفاوة بالغة. وقد أخبر القرآن الكريم بأن المسيحيين هم الأفضل في أخلاقيات التعامل من بين كل المجموعات الدينية المخالفة للإسلام في قوله: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ

عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ (المائدة: 82).

لماذا نفترض تجاهل هذا التاريخ، ونتسامح في قراءة سطحية مبتسرة للأحداث؟! وليس هذا فحسب، فالنظم والتشريعات التي جاء بها الإسلام تؤسس لحياة مستقرة للمؤمنين به وغير المؤمنين، بل إن القرآن الكريم وصف النبي - ﷺ - بأنه رحمةٌ للعالمين، أي: للبشرية كافة. لكن حينما يفضل طرف أن يصنع الصراع مع المسلمين، أو يتجاهل حقوقهم؛ فإن الإسلام يقابل ذلك بالمقاومة والمدافعة التي هي أحد مقاصد الجهاد، ومن الضروري أن يدرك الغرب أن محاصرة الخيارات الخاصة والطموح المعتدل في العالم الإسلامي وصناعة الصراع سيرسّم الكثير من المفاهيم التي يصعب تجاوزها في المستقبل، وسيخلق مشكلة للأجيال القادمة في العالم كله.

وليس من العقلانية أن نفترض أن الذين هاجموا الولايات المتحدة في الحادي عشر من سبتمبر لا يشعرون بنوع من المبررات الذاتية صنعتها فيهم ودفعتهم إليها القرارات الأمريكية في مناطق عالمية متعددة، وإن كنا لا نرى واقعية هذه المبررات لضرب الأمن المدني؛ لكنه استقراءٌ لنوع من العلاقة السببية بين الأحداث والسياسات الأمريكية.

ومن جانب آخر لو افترضنا أن منفذي أحداث الحادي عشر من سبتمبر ضد الولايات المتحدة هم مجموعةٌ خاصةٌ داخل أوروبا أو الصين أو اليابان، أو حتى مجموعة دينية من اليهود، فهل كان القرار الأمريكي سيضع لهم ولشعوبهم مواجهةً بهذا الشكل القائم اليوم، كما يضعها للمسلمين!! وهذا كله يزيد من حجج المنفذين المفترضين والمتعاطفين معهم بظلم أمريكا للعالم الإسلامي وتعديها عليه.

إن المفترض أن يكون هذا الحدث سبيلاً إلى تأسيس مؤسسات جديدة بين الدول والشعوب لإقامة العدل وإحقاق الحق؛ لتكون بديلاً لمؤسسات نشأت بعد الحربين العالميتين كهيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن لصنع فتيل الحرب بين الدول المستبدة التي فشلت في تحقيق العدل والأمن للشعوب

المستضعفة ولم تحم دولها لئلا تكون مسرحاً يتمدد فيه نفوذ الدول العظمى، وكم شقيت تلك الشعوب وذهبت خيراتها نهباً لتلك الدول المستبدة.

كما يجب أن يلفت الحدث أنظارنا إلى أن الإفراط في القوة مهما تعددت صورها ليس سبباً كافياً للمَنَعة، وأن الفئة القليلة تستطيع إلحاق الأذى والأضرار الضخمة بخصمها البالغ القوة إذا أرادت ذلك.

وقد تعلمنا من التاريخ أن الضمانات لتحقيق الأمن لا تفرض بالقوة فقط، لأن الضمانات التي تفرض بالقوة تحمل معها بذور الفشل والانهيار، وتكون مصحوبة بالسخط والتذمر من طرف، والغطرسة والكبر من طرف آخر. أما حينما تكون الضمانات مبنية على العدل فإن فرص نجاحها تكون أكبر.

إذا كان الأمريكان يرون أن أحداث سبتمبر ـ التي لا يمكن تجاهلها ـ تشكّل بالنسبة لهم منعطفاً لتحديد العلاقة بينهم وبين المسلمين بعامة ولا يريدون أن ينسبوها للفئة التي قامت بها، فهل نلام حين نرى أن قيام الدولة اليهودية على أرض فلسطين وهيمنتها بدعم من الدول الكبرى على مقدرات المنطقة كان وما يزال عاملاً أساسياً في تحديد علاقتنا بالعالم الغربي وقيمه ومؤسساته، ورسم مواقفنا تجاهه؟!



## رابعاً: أمريكا والموقف منها

إن من المدركات لدينا اليوم أن التجمعات الشرقية في اليابان والصين تبدو أكثر تباعداً في المفاهيم مع العالم الإسلامي مما عليه الناس في الغرب، وثمة جسور تواصل مع الغرب أكثر مما هي مع تلك المجتمعات الشرقية، وعلاقات متبادلة ومصالح مشتركة، ويفترض أن الغرب يدرك أن من الأفضل له حدوث التوازن والاستقرار في العالم الإسلامي، وأن يحفل بحقيقة أن الأرض الإسلامية قدمت له الكثير لا سيما في مجال التكوين الاقتصادي الغربي، فالغرب هو المستفيد الأول من القوة الاقتصادية الإسلامية.

ومع هذا فإن كل فرد في العالم الإسلامي يدرك أن الصين واليابان لم تصنع للمسلمين مشكلة صراع واضحة، ولم تمارس إساءةً لقضاياه ودوله ومجتمعاته بشكل مفتوح، وفي مدركات المسلم العادي أن الشرقيين أكثر

إنصافاً واعتدالاً وهدوءًا من الغربيين، هذا الشعور يصنعه الغرب نفسه في داخل الفرد في المجتمع الإسلامي.

إن الولايات المتحدة لو اعتمدت العزلة عن العالم داخل حدودها ورفعت يدها عن القضايا المشتعلة فليس يعني المسلمين أن تكون دولة متقدمة أو ديمقراطية أو علمانية.

إنّ الخلاف بيننا وبين المجتمع الأمريكي ليس في قيم العدل، أو خيار الحريات ذلك أن القيم عندنا قسمان: قيم إنسانية عامة متفقة مع الفطرة وديننا يدعو إليها، وقيم خاصة بشعب معين آثرها واختارها فنحن لا نكرهه على تركها، ذلك أن ديننا علمنا أن لا إكراه في الدين، فضلاً عن كون مجموعة منها خيارات اجتماعية في الأصل تُرتّبُها البيئة القائمة. كما أننا لا نقبل أن يفرض أحد علينا تغيير قيمنا أو يصدنا عنها. ونرى أن من حقنا ـ كما هو من حق أي شعب ـ أن نوضح حقيقة ما نؤمن به من قيم للغير من الشعوب من أجل تحقيق فهم أكثر بين شعوب الأرض، تحقيقاً للسلام العالمي، وخلق فرصة استفادة للباحثين عن الحقيقة والخير.

إنّ الولايات المتحدة الأمريكية وإن كانت لها جهود في تأسيس منظمة الأمم المتحدة، وفي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ومؤسسات أخرى شبيهة، فهي من أكثر الدول مخالفة لغايات هذه المؤسسات ولقيم العدل والحق، ويظهر ذلك بجلاء في موقف أمريكا من القضية الفلسطينية ووقوفها الدائم مع الاحتلال الصهيوني لأرض فلسطين وقيامها بتبرير كافة الممارسات الصهيونية المخالفة لقرارات الأمم المتحدة ودعمها بأحدث الأسلحة التي تستخدم في قتل الأطفال والنساء والشيوخ وتهديم المنازل ـ في الوقت الذي نرى فيه الإدارة الأمريكية تجند الجيوش وتقود المعارك ضد دول أخرى كالعراق، بدعوى انتهاكها لحقوق الإنسان وسياساتها العدوانية ضد جيرانها.

إن هذا السلوك رسم صورة ذهنية عن الولايات المتحدة الأمريكية بأنها لا تحترم المنظمات الدولية كما لا تحترم المبادئ الأخلاقية التي تقوم عليها الديموقراطية.

إن بعض القيم الإنسانية التي ذكرها المثقفون الأمريكان ليست قيماً أمريكية ـ بل إنها متعددة المصادر تشترك فيها حضارات متنوعة ومن بينها الحضارة الإسلامية. والمسلمون وكثير غيرهم في سائر أنحاء العالم لم يروا تلك القيم فقد حجبتها ممارسات الإدارة الأمريكية والصورة المثالية للتعاون لن تتحقق إذا ظل أهل الحضارة الأمريكية على خوف دائم من أن تضعف أو تزول سيطرتهم، وعلى حرص دائم بأن لا يتطور غيرهم خصوصاً ما يسمونه دول العالم الثالث.

## خامساً: الإسلام والعلمانية

ركز موقعو الورقة الأمريكية على ضرورة فصل الدين عن الدولة، ورأوا في ذلك قيمة عالمية ينبغي على جميع شعوب الأرض قبولها، ونحن المسلمين ننظر إلى إشكالية العلاقة بين الدين والدولة نظرة أخرى تختلف عن هذا التصور، وتصورنا يحمي إرادة الأكثرية، ويحفل بحقوقها، ويحمي كذلك حقوق الأقلية. إن الدين الإسلامي دين شامل له أحكام تفصيلية في كافة مناحي الحياة، ويصعب أن تتكون دولة جادة ومحترمة لشعبها في البيئة الإسلامية دون أن تتبنى أحكام هذا الدين العامة. وتبني الدولة للدين الإسلامي ليس معناه التدخل في خصوصيات الأقليات وإجبارها على التخلي عن دينها وإكراهها على الدخول في الإسلام. فقد استقر في وعي المسلم وعُلِمَ من صريح آيات القرآن أن لا إكراه في الدين. وما دعا إليه المثقفون الأمريكيون في بيانهم من ضرورة فصل الدين عن الدولة يمثل قصوراً في فهم الدين كمكون أساس للثقافة في المجتمعات الإسلامية ونرى أنه لا يمكن تطبيقه في المجتمع المسلم لأنه يحرم أفراده من حقهم في تطبيق أحكام حياتهم العامة ويتعدّى على إرادتهم بحجة حماية الأقلية ولا يصح عقلاً أن نحمي حقوق الأقلية ـ الأكثرية من حقوقها. ونرى أن الذي يعني الأقلية هو حماية حقوقها وليس التعدي على حقوق الأكثرية حيث إن التعدي على حقوق الأكثرية لا يستقيم معه السلم الاجتماعي، وحقوق الأقلية في المجتمع المسلم مصونة.

إننا نؤمن أن الإسلام هو الحق، ولكن من غير الممكن أن يكون العالم

كله مسلماً؛ إذ ليس بمقدورنا جعله كذلك، وليس من شريعتنا أن نلزم الآخرين بمفاهيمنا الخاصة، هذا هو خيارنا الشرعي. لكن الشيء الذي يجب أن نقوم به هو شرح رسالة الإسلام التي هي هداية ورحمة للبشرية كلها، وإن كنا لا نغفل عن ضرورات الواقع البشري والحاجة لمدافعة العوائق التي تحول بين الناس وبين تفهم هذه الرسالة وتبنيها بمحض إرادتهم دون إلزام.

إن المسلمين من حقهم أن يكونوا متمسكين بدينهم وقيمه وتعليماته، هذا خيار من الصعب محاولة تعريفه؛ لكننا نقدم المفهوم الوسطي المعتدل، ونسعى لإشاعته، وسيجد العالم الغربي فيه فرقاً كبيراً عن المفاهيم والتصورات التي يحملها عن الإسلام، هذا إذا كان جاداً في الاعتراف بنا وبديننا ومقدراتنا، أو ـ على أقل تقدير ـ في القراءة المنصفة لحقيقة ديننا ومعرفة قيمنا.

إن الإسلام ليس عدواً للحضارة؛ لكنه يرفض الاستخدام السلبي لها. والإسلام ليس عدواً لحقوق الإنسان أو الحريات، ولكن الإسلام يرفض تحويل الحرية والحقوق إلى أداة للصراع، كما يرفض اعتماد رؤية ثقافية محددة على أنها القانون العالمي الذي يجب تعميمه بالإكراه. بل إن الإصرار في فرض هذه الرؤية ولو كانت تصور على أنها تسامح ديني، لا يقل تطرفاً عما تقع فيه المجموعات المتشددة دينياً.

إن مصادرة حق الآخرين في الاختيار تعني بالضرورة اختيار الصراع، وهذا هو المأزق الذي يستفز قوى المقاومة. فيجب أن يدرك الغرب أن إلحاق الأذى قد لا يتطلب الكثير، وأن صناعة الدمار هي أقل الصناعات تقنية في العالم، ويمكن أن يمارس بطرائق غير قابلة للمحاصرة، لكن ذلك سيولد له ألواناً من التطرف متزايدة داخل كل المجموعات الحضارية، بما فيها المتبنية لفصل الدين عن الدولة، بل ربما تكون الأكثر تعرضاً لهذا التطرف.

### سادساً: الحرب العالمية والإرهاب

إن الغرب يتحدث كثيراً عن مشكلة الإرهاب والتطرف، ومن وجهة نظرنا فإن هذه مشكلة جادة في العالم، ويفترض أن تكون هنالك مشاريع

متعددة لمعالجتها، لكننا نود التأكيد على الحقائق التالية، التي يبدو لنا أنها عقلانية قبل كل شيء:

**الحقيقة الأولى**: أن التطرف ليس خاصاً بالمفهوم الديني، بل ثمة أشكال من التطرف السياسي والاقتصادي والإعلامي يفترض أن تحظى بنفس الاهتمام لأنها تمارس مصادرة لمبادئ الأخلاق وأنظمة الحقوق في العالم.

وأيضاً فإن التطرف الديني ليس مرتبطاً بديانة معينة وإن كنا نعترف بأشكال متطرفة مرتبطة ببعض المسلمين كغيرهم؛ لكننا على وعي أن كل التجمعات الدينية في العالم يوجد فيها أشكال متطرفة، وقرّاء الفكر والديانات والثقافات يَعُوْن هذه الحقيقة. إنه ليس من العقل ولا العدل الإلحاح على قضية التطرف الإسلامي، وصياغة مشروع الاستفزاز له دون المعالجة الحقوقية لكل أشكال التطرف في العالم الديني وغير الديني.

**الحقيقة الثانية**: حين نؤمن أن العالم يواجه مشكلة الإرهاب والتطرف بالمفهوم الشامل الذي ذكرناه، فكذلك ينبغي أن نقدر أن ثمة مجموعة من المشاكل يواجهها العالم في: الحقوق، والحريات، والأوليات الإنسانية (التعليمية، والصحية، والغذائية، والأخلاقية) يفترض أن تحظى باهتمامنا.

إننا على إدراك أن كثيراً من التجمعات الإسلامية المتشددة ـ كما توصف ـ لم تُرِدْ أن تكون كذلك في أولى خطواتها؛ لكنها وضعت في هذه الدائرة تحت سلطة سياسية، أو عسكرية، أو إعلامية تلاحقها وتحاصر قنواتها في التعبير السلمي، وتمتلك إلغاء فرصة الاعتدال، وضرب نظام الحقوق، وهذا هو الدافع الأكبر للتشدد في التجمعات والحركات الإسلامية. ونحن على إدراك أن هذا التشكيل يقع اليوم تحت رعاية المشروع الغربي نفسه باسم «مكافحة الإرهاب».

إن الاستقرار أساس الحقوق والحرية في العالم؛ وحين نحرم الناس من الاستقرار ونفرض عليهم أن يعيشوا في دوامة من القلق والقهر والضيم فإنهم قد يتصرفون بطريقة غير أخلاقية، والواقع المرّ هو الذي يصنع القرارات، بل هو الذي يصنع الفكرة أحياناً. وحين ينتظر الناس طويلاً قبل أن ينالوا شيئاً من

حقوقهم فمن المرجح أنهم سيتصرفون في فترة الانتظار بطريقة يصعب التنبّؤ بها أو تقدير عواقبها.

إننا ندعو إلى انفتاح جاد من الغرب على الإسلام، وقراءة مشاريعه، والتعامل بهدوء مع الواقع الإسلامي، وأن يُجري الغرب مراجعة جادة في الموقف من الإسلام، وندعوه كذلك إلى فتح قنوات حوار بين النخب المثقفة الممثلة لتيار الإسلام العريض وبين المفكرين وصناع القرار في الغرب.

من المهم أن يدرك الغرب أن غالبية الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي وغيره تمتلك قدراً ذاتياً من الاعتدال، من المهم المحافظة عليه، وفرض نظام الحقوق لهذه المجموعات العاملة بهدوء، وعدم صناعة الاستفزاز أو السماح به من أي طرف وتحت أي مبرر؛ حتى يمكن مراجعة التصرفات بعقلانية وأمانة.

إننا معنيون بالحملة على الإرهاب سواء أتى من مسلمين أو غير مسلمين لكن ما دام الأمر مستنداً إلى قيم وأخلاقيات فلماذا لم يُذكر المتطرفون الآخرون؟ ولماذا لم يذكر الفلسطينيون الذين يتعرضون وبخاصة هذه الأيام لأبشع أنواع الإرهاب من هدم المدن والمخيمات والقتل الجماعي والحصار الخانق للمدنيين الأبرياء، وكل ذلك لا يمارسه ضدهم أفراد أو منظمة سرية بل دولة عضو في الأمم المتحدة، هي دولة إسرائيل.

وإذا كان الهدف استئصال الإرهاب من جذوره فإن الوسيلة الملائمة ليس الحرب الشاملة بل السلام العادل وهذا ما يبحث عنه العالم في فلسطين وغير فلسطين.

إن الإرهاب بالمعنى الاصطلاحي الشائع اليوم إنما هو صورة واحدة من صور الاعتداء الظالم على الأنفس والممتلكات، وإنه لمن العمى الأخلاقي أن يركز على صورة واحدة من صور الاعتداء الظالم ويغض الطرف عن صورها الأخرى حتى لو كانت أكثر بشاعة وأكثر إزهاقاً للنفوس وإفساداً في الأرض، بطريقة انتقائية، ذات معيار مزدوج.

**الحقيقة الثالثة**: إن افتعال الصراع لا يصنع الأفضل بالضرورة لأي من

الطرفين المتصارعين، والذين يمثلون الصراع ليسوا دائماً هم الأفضل لتمثيل هذا التجمع أو ذاك. ولا شيء يبعد شبح الصدام كما يفعله العدل ورعاية الحقوق والالتزام بالقيم والأخلاق حتى في الحروب إذا اضطررنا إليها.

إن إدارة الصراع في التجمعات الغربية تنطلق من رعاية المصالح القومية إن لم نقل الفئوية والمحافظة عليها ولو على حساب حقوق الآخرين، والحق أن هذه السياسة هي التي تصنع التهديدات الخطيرة للأمن المدني ليس للغرب فحسب، بل للعالم كله، فضلاً عن كونها تصنع الأوضاع المأساوية اللاإنسانية.

ورجال إدارة الصراع في العالم إنما يستعدون الجماهير ضدهم بقراراتهم وسياساتهم، ويجب أن نقوم في دائرة العلم والفكر بمراقبة هذه التصرفات، والمحافظة على مجتمعاتنا المدنية وحقوقها وأمنها المدني. ويجب أن ندرك أن سيطرة إدارة الصراع في العالم ستقود لصناعة الأسوأ للواقع وللأجيال القادمة التي ستواجه آثار حساباتنا الخاصة. نعم! علينا أن نتفاءل، لكن علينا ـ أيضاً ـ أن نكون واضحين في مراقبة التصرفات وإدراك آثارها.

لقد بات الأمن المدني مهدداً في العالم في ظل التسابق للصراع ورسم مشاريعه. ودورنا أن نتجاوز الشعارات وندرك أن إدارة الصراع في الغرب وفي الولايات المتحدة بالدرجة الأولى تمارس تقويضاً للأمن المدني في العالم باسم مكافحة الإرهاب، وأعداد الضحايا المدنيين في أفغانستان جراء القصف الأمريكي تتزايد دون أن تظهر الإدارة الأمريكية أي نوع من أنواع الضبط الأخلاقي والقيمي لحربها «العادلة» كما تسميها. وذلك ـ في الواقع ـ أشبه ما يكون بتوفير الأجواء وإعطاء المبررات الجديدة لمزيد من المصادمات هنا وهناك، ولئن كان الغرب يعتبر أنّ أحداث الحادي عشر من سبتمبر تتجه لزعزعة الأمن المدني في الغرب فمن الممكن أن نشاركه الشعور وحتى الموقف في رفض ضرب الأمن المدني في العالم، لكن من المهم أن يدرك الغرب أن الأمن المدني في العالم الإسلامي لم يشهد استقراراً من عقود كثيرة، وكثير من التعويق للأمن المدني كان تحت مظلة الغرب، وربما ممارساته المباشرة.

آن أنْ يدرك الغرب أن استخدام دائرة القوة العسكرية أو الإعلامية لا يعطي ضماناً صادقاً للمستقبل، فكثيراً ما تتجه الأمور بأشكال مفاجئة وغير خاضعة لقانون الحسابات، وكأن أحداث الحادي عشر من سبتمبر تكشف عن مسافات واسعة في هذه المعادلة.

ولذا فإن إيجاد مساحة أوسع للحوار، وتبادل الرأي يلتقي فيها أهل الفكر والعلم والثقافة هي - من وجهة نظرنا - البديل للغة العنف والتدمير، وهذا هو دافعنا لكتابة هذه الورقة وإدارة هذا الحوار.

**الموقعون**

**الشيخ عبد الله بن جبرين، د. سعود الفنيسان، د. ناصر بن سليمان العمر، سفر بن عبد الرحمن الحوالي، الشيخ سلمان العودة، د. أحمد التويجري، د. رقية المحارب، محمد سعيد الفارسي، د. محمد سعيد طيب، د. منصور الحازمي، إبراهيم البليهي، د. إبراهيم الرويش، محمد صلاح الدين، د. نورة السعد، د. سهيلة زين العابدين، د. ناصر الرشيد، د. حمزة الصعر، د. محمد أحمد الصالح، د. مانع الجهني، د. أُميمة الجلاهمة، د. خديجة عبد الماجد، د. محمد عمر زبير، عبد الكريم الجهيمان، الشيخ سليمان الماجد.**



# رسالة الستّين مُثقفاً أميركيًا:
# «الحروبُ العادلة: على أرضِ الغير والحِوار غير المتكافئ»

انطوان سيف

تثير الرسالة التي وجهها مثقفون أميركيون إلى الرأي العام العربي والإسلامي مقاربات عدة تتوزع على ميادين عديدة وذات مستويات مختلفة، وكائناً ما كان خيارنا لهذه المقاربة دون تلك أو بالعكس، فإن تعمقنا في فهمها يستوجب مقاربتها، برأيي، من زوايا ثلاث أساسية ومتكاملة في الشكل، وفي المنهج، وفي المضمون.



### أ ـ في الشكل:

تعتبر هذه الرسالة، أو هذا البيان، حدثاً ثقافياً بالغ الأهمية على المستوى الدولي، وبخاصة على المستوى الأميركي (وكثرة من الأميركيين لا يرون حرجاً من حذف واو العطف بين المستويين!) إذ يندر أن يجد المفكرون (والأدباء والفنانون) حاجة إلى التوجه إلى من هم خارج الولايات المتحدة! فإنجازاتهم وتحفهم العالمية التقدير تخضع عندهم لمقاييس (وسوق) محض أميركية! لذا، فإن هذا التوجه إلى رأي عام خارجي يستبطنون تلقاء دونيّته، من غير إفصاح ومن غير خبث، برسالة صداقة تجهد في إيصال عدد من الأفكار إلى الطرف الخارجي على الوجه الصحيح، قاصدةً فهمه لمضمونها، وتفهمه لغاياتها، وموافقته على ما فيها، يؤكد خروجاً من عزلة (طالما كانت موضوع اتهام قاس من قبل غير الأميركيين) وفتح حوار عقلاني حر لا يعيقه اختلاف الثقافات والهويات ومستويات المعرفة (والقوة). وهذه البادرة الودية ينبغي أن تقابل بمثلها، وأن تكون فاتحة لحوار لا ينقطع.

ب ـ في المنهج:

1 ـ لا ينبغي أن يغيب عن ذهننا أن هذه الرسالة/البيان صادرة عن «بضعة» مثقفين ذوي اهتمامات واختصاصات ومستويات مختلفة، نجهل فعلاً القيمة الثقافية لكل واحد منهم، أو لغالبيتهم! ولا صفة تمثيلية لهم، معلنة أومضمرة، لا ثقافية ولا سياسية رسمية على وجه الخصوص. وأن عدداً من أصحاب الأقلام العربية الذين تعاملوا مع هذه الرسالة (الذين تسنّى لنا قراءتهم) لم يأخذوا هذه التنبيهات بالاعتبار، فصاغوا، للرد عليها، نصاً إيديولوجياً عدائياً موجهاً، عبرهم، إلى السلطات الأميركية، جديراً ببيانات الشجب والتنديد الحربية. وبعض هذه البيانات «المضادة» لم يستطع، مع ذلك، وتحت تأثير أسلوب الرسالة الأكاديمي الرصين، إلا أن يشيد أيضاً بما فيها من أفكار «قيّمة وعظيمة مدعاة للتقدير والعرفان» (كذا)!

2 ـ إن الرد على هذه الرسالة يمكن أن يتخذ شكلين: إما تدبيج رسالة جوابية إلى هؤلاء المثقفين؛ أو الاكتفاء بتحليل الرسالة ونقدها، وأياً كان الشكل المختار، لا بد من مطالعة النص الأصلي والكامل للرسالة، وعدم الاكتفاء بتلخيصها وإبراز «خطوطها العريضة»! لذا فالرسالة الجوابية تختلف كلياً عن الدراسة التحليلية؛ إذ ربما اتخذت شكل رسالة جماعية التأليف، أو بيان موقع من مجموعة معيَّنة يكون، بطبيعة الحال، حصيلة حوار بين أفراد هذه المجموعة، أو بعضهم، وحصيلة تنازلات عن بعض الأفكار من هنا وهناك، ويكون محكوماً بالتوجه المباشر إلى الطرف المرسل إليه، بأسلوبه، أو «بمرافعته»، وبتخليه عن التحليل المعمق والطويل الذي لا يتفق وأسلوب الرسائل العلنية أو الكتاب المفتوح. والرسالة الصادرة عن مؤلف واحد، أو مرسل واحد، لا تختلف من هذا الوجه، عن الرسالة الجماعية.

في مطلق الأحوال، فكما أن الرسالة المذكورة لا تعبِّر عن وجهة نظر «كل المثقفين الأميركيين»، ولا حتى، ربما، عن غالبيتهم، كذلك يكون الأمر في الردّ عليها.

وهذه الحقيقة، أيضاً، لا يدركها بوضوح العديد من المثقفين العرب. فرسالة «بعض» المثقفين الأميركيين اعتبرت تلقائياً رسالة «كل» المثقفين

الأميركيين، واستبطنت من هذا «الكل» أيضاً صفة تمثيلية كلية أخرى، غير الفكري أو الثقافي، هي صفة السياسي الرسمي على الخصوص! والحال أن هذه المقولة «الكلية» لا وجود فعلياً لها إلا في أذهان مثقفين عرب ما زالوا «يتمتعون»، منذ نعومة أظفارهم، باتحادات كتّاب وفنانين، رسمية مركزية، على النمط السوفياتي البائد، تعبر عن «وجهة نظرهم» الثقافية ـ السياسية ـ الإيديولوجية، التي هي وجهة نظر السلطة الحاكمة، أو الحزب الأوحد الحاكم، والتي لا تكون مرة ضد المواقف الرسمية، أو مخالفة لها! هذا الإسقاط اللاواعي الذي ينطلق من مسلمة مماهاة الثقافي والسياسي الرسمي، هو عائق معرفي حقيقي بوجه فهم الرسالة واستيعاب أبعادها، وهذا العائق يبدد، في المطاف الأخير، الغايات المنشودة من الرسالة التي هي تداول الأفكار والحوار. وهكذا يمكن القول إن مضمون الرسالة الموجهة إلينا لم يصل إلى الكثيرين ممن تبرعوا، مع ذلك، «بالرد» عليها، أو «ردها»!



## لم نزدد علما

3 ـ وفي الجانب المنهجي أيضاً، وأخيراً، حاول مؤلفو الرسالة الأميركية (كي لا نكتفي بالقول: «الموقعين عليها») أن يكونوا واضحين وصريحين إلى حدّ كبير في التعبير عن موقفهم، وأن يصل موقفهم بسهولة إلى أوسع شريحة من الرأي العام العربي والإسلامي خصوصاً. إلا أن صدق النوايا الواعية لا يمكن أن يلغي دوافع وحوافز لا واعية يمكن كشفها إلى حد كبير بالاعتماد على المنهجيات التي ابتدعتها وطورتها الحضارات الغربية، وعلى رأسها منهجية التحليل النفسي (الفردي والجماعي)، والأنثروبولوجيا، والسيميائية، وأنظمة التربية والقيم إلخ... إلا أن كشف هذا الجانب اللاواعي «الخبيث»، الخبيث لأنه لا واع وغير معلن، لا بل عاص على الإعلان، (ألم يقل سارتر، وليس من غير امتعاض واستنكار: «إن دوافعي ونواياي طيبة في الأصل، إلا أن المحلل النفسي هو الذي يرى فيها الخبث والعدائية»!) هو شرط ضروري، ولكنه غير كاف وغير وحيد، للتعامل مع الرسالة. والأسلم التعامل معها بحسب نواياها الظاهرة: فهي رسالة صداقة تراهن بتفاؤل على

الحوار الفكري الحر وعلى التداول والتفاعل، وبهذا التوجه يجب مقاربتها وتقييمها. ويسهل جداً اعتبار الرسالة مثيراً، أو حاثاً، ننطلق منه، ولا نلبث أن نتجاهله، للاسترسال في عرض الأفكار والاعتقادات، لا بل الشعارات المتداولة والمكرسة والمقدسة والنهائية والكلية، في بيئاتنا!

ج - في المضمون:

العنوان الرئيسي للرسالة هو التسويغ الأخلاقي والشرعي «للحرب على «الإرهاب» من حيث المبدأ. أما من حيث الوقائع، فإنها تنطلق من حدث 11 أيلول/سبتمبر 2001 الإرهابي المعروف، والرد الأميركي الرسمي عليه (العسكري والسياسي خصوصاً) الذي تمثل بالعمليات العسكرية في أفغانستان التي أدت إلى سقوط حكم حركة الطالبان الإسلامية فيها المتحالفة مع «تنظيم القاعدة» الإسلامي بزعامة أسامة بن لادن الموجود هو أيضاً على الأرض الأفغانية.

تنطلق الرسالة من مجموعة مبادئ أخلاقية تعتبرها كونية، أو عالمية (أي كلية، تجاوزت كل أخذ ورد حول صلابة أسسها!) أسمتها: «الحقائق الأساسية الخمس الموجودة لدى كل الشعوب من دون تمييز»، كحرية الكائن البشري، وأهمية الدين، إدانة القتل كمبدأ لأنه مناف للدين (وهذه الفكرة أساسية لأنها تنقض الأساس الفقهي للسلوك الانتحاري الذي تدعو إليه حركة «القاعدة»، والذي طبق يوم 11/9)... وترى أن هذه المبادئ والقيم هي التي بنيت عليها الديموقراطية الأميركية التي هي من أزهى الديموقراطيات في العالم. وبالمقابل فإن العمل على ضرب هذه الأسس يعتبر عملاً إرهابياً ينبغي استئصال خطره بمختلف الوسائل ومن غير تلكؤ.

ولئن كانت «هذه المبادئ» هي فعلاً واسعة الانتشار، فإن ربطها بالعمل الردعي الذي استوجبته (وكان يمكن لها أيضاً أن تستوجب سواه) ينطلق من مبدأ أخلاقي ظل طاغياً على الفكر الحقوقي الفلسفي والديني، يقوم على مطابقة الشر المرتكب بالعقاب المفروض، وهو الأساس لمبدأ «العين بالعين والسن بالسن»، والتي وجد فيها الفلاسفة واللاهوتيون القدامى «مؤازرة عقلية»، أو «انسجاماً ضرورياً»، كما قال لايبنتز، بين الخطيئة والعقاب المعد لها!

هذا المسوغ الأخلاقي المقترح لأعمال الرد على الإرهاب يغفل، مع ذلك، ثلاث قضايا أساسية لم تستوقف كاتبي الرسالة:

1 - إن للإرهاب، كما لكل جرم مرتكب، دوافع تتجاوز جذورها المتهم نفسه، وغالباً ما تكون لا واعية، وبالتالي غير صادرة عن إرادة حرة؛ وتلعب التربية ونظام القيم والظروف القاسية، وهي كلها ظروف موضوعية، دوراً أساسياً في صوغ شخصية الإرهابي الذي يعتبر أفعاله الموسومة «بالإرهابية» رداً مبرراً، وشرعياً وحتى مقدساً، على إرهاب أكبر مورس عليه وعلى بني قومه.

لذا فإن الاتجاهات الحديثة في القوانين الجزائية تميل إلى إدخال عوامل غير ذاتية، عوامل موضوعية، في الجرم المرتكب، تخفف من كلية الأحكام القضائية وإطلاقيتها. فالإرهابي، كأي مجرم، هو بشكل ما «ضحية» ظروف اجتماعية - ثقافية (تربوية، واقتصادية...)، وهو نتاج هذه الظروف الموضوعية: لذا تلجأ المحاكم الحديثة إلى علماء النفس والاجتماع والتربية لتحديد المسؤولية الجزائية ولتحويل العقاب، لا إلى انتقام متدثر بالشرعية والعدالة، بل إلى مناسبة للإصلاح والمساعدة. تلك هي قواعد الفلسفة الأخلاقية الحديثة لنظم المعاقبة.

ولكن ما يثير الدهشة فعلاً هو أن الولايات المتحدة التي كانت «ضحية» إرهاب 9/11، هي المركز العلمي الأول في الحضارة المعاصرة، وهي بخاصة عاصمة العلوم النفسية والأنثروبولوجية ودراساتها المعمقة واكتشافاتها الكبرى، لم يجد علماؤها ومفكروها ومثقفوها عموماً (وليس فقط أصحاب هذه الرسالة الستين، أصحابنا) ما يحثهم على دراسة هذه الظاهرة الإرهابية ودوافعها ودلالاتها ورمزيتها. وقد قامت علومهم الإنسانية، في الأصل، على الاهتمام بظواهر أقل منها أهمية وخطورة! لكأن العقل الأميركي المتفوق بإنجازاته المعرفية والتقنية، فرض على نفسه محرمات فكرية (طابو) من اللامفكر فيه، أو «الممتنع» كما يدعوه علي حرب، تجعله يرهب (بالمعنى المرضي) من المضي بفكره إلى الحدود القصوى لمنطقه، لاكتناه الأسباب العميقة والخفية للظاهرة الإرهابية التي تقض فعلاً مضاجع عصرنا!

لقد خيبونا، نحن أبناء جنوب الكوكب (مع ما في التسمية من معاني التخلف الاقتصادي والعلمي...)، فلم نستزد منهم علماً كما نشتهي ونتوقع، وكما أدمنّا على فعله! لا بل لم نلق منهم الأسئلة الكبرى التي يمكن أن تنبثق عن هذه الظاهرة الإرهابية، من مثل: ما العلاقة بين الإرهاب (إرهاب 9/11 تحديداً) وما يجري من صراع بين الإسرائيليين والفلسطينيين، ودعم الأميركيين الحاسم للطرف الإسرائيلي (وهذا ما صرح به المتهم الأول عن أحداث 9/11 أسامة بن لادن)؟ هل هذا الإرهاب يندرج في صراع غير معلن بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي (وهذا ما تلهج به كثرة، ومن بينها، في أحد جوانبها، «رسالة الستين» التي تعتبر الإرهاب خروجاً على الدين (الإسلام وغيره)؟ ولماذا كانت الولايات المتحدة بالذات موضوعه؟ هل لهذا الإرهاب تعلق بالفروقات المعيشية الشاسعة بين أغنياء الشمال وفقراء الجنوب، والاتهام بنهب الشمال ثروات الجنوب؟... وثمة أسئلة تذهب إلى أنحاء غير هذه، وإلى صراعات داخل المعسكر الواحد... وهذا ما يؤول إلى عدم استبعاد كون ظاهرة 9/11 قابلة للتقليد والنمذجة في أعمال آتية(؟) لا يقوم بها هذه المرة «أغراب» (عرب ومسلمون؟) بل من أهل الدار!..

فبدلاً من هذه المساءلات ـ الاحتمالات الأساسية، وما يترتب عليها من إجابات وحلول علمية، ندهش من رؤية المفكرين الأميركيين يقاربون هذه المسألة الخطيرة بفلسفة أخلاقية مثالية غير مموضعة لمفاهيمها، ولا زمانية! وهم ينتمون إلى بلد يعتبر منشأ الفلسفة الذرائعية، والنفعية، والبراغماتية مع وليم جيمس، ومرجعها في مختلف أوجه حياته العامة وحيثما كنا ننتظر منهم مقاربة علمية تعتمد على العلوم الإنسانية التي لا يبرع أحد فيها خيراً منهم؛ مثل علم النفس والتحليل النفسي، والأنثروبولوجيا، والسيمياء، والاجتماع... نجدهم يطرحون فهماً يصفعك بسطحيته، تسمعه، ليس فقط من مسؤوليهم السياسيين بل من مدنيين مثقفين، ويطرحون كلاماً فلسفياً لاهوتياً (حول الشر المتأصل في الأنفس الشريرة) يضع كل إنجازات العلوم التي هي في أكثرها من إنجازاتهم، بمنأى عن تفكيرهم ويكتفون بالإدانة الأخلاقية، ومن منظور تقليدي بإحياء هذه اللغة الخيبية. لكأن مواقفهم هذه

تبغي أن توازي بالكلام ما تقوله الأفلام الأميركية بالصورة والصوت المضخم حول الأعداء الأشرار الماكرين، ولكن غير النجباء؛ ناهيك بالتعتيم المحير حول تاريخ العلاقات الرسمية الأميركية بحكومات ومؤسسات دولية «إرهابية» دعماً وتأييداً لها، وانقلاب مقاييس الحكم عليها بعد فترة وكأن التحديد الثابت والواحد للإرهاب لا يستقر في معجم الإدارة الرسمية الأميركية نفسها.

## ضعف النقد

لقد لاحظ حازم صاغية وصالح بشير، وحسن منيمنة، في تعقيب مشترك لهم على هذه الرسالة ضعف الجانب النقدي فيها، وبخاصة النقد الذاتي، و«سذاجة» بعض طروحاتها، والتي نراها نحن مبتورة عن سياقها وعن «موضعتها». هذه المقولة (الموضعة) التي اقترحها علماء المنهج في الإنسانيات الحديثة لا يُستغنى عنها عند مقاربة أية موضوعة إنسانية بغية توسيع آفاق فهمنا لها. وهكذا نقول عن المقولة المركزية في الرسالة، وهي مقولة «الحرب العادلة» ضد الإرهاب التي تطرح من غير الالتزام بتوافق دولي موسع حول تحديدها و«اصطفاء» هدفها، إذ إن الحرب، كل حرب، هي تخريب للسلام الدولي. هذا لا يعني أن رأينا في مسألة هذه الحرب هو بالضرورة أصوب من رأي السلطة الأميركية؛ بل نعني أن الرأي الأصوب هو الذي يكون توليفة كبرى هي ثمرة تداول دولي موسع حول هذه المسألة. وهنا أيضاً نقطة هامة لم يكترث لها أصحاب الرسالة المذكورة، وهي تعطيل الولايات المتحدة، بسبب من قوتها العظمى التي لا تساوى، لأهم إنجاز بشري في العلاقات الدولية، هو منظمة الأمم المتحدة، هذا التعطيل المتمادي الناجم عن تشبثها بصيغة هرمة وغير عادلة «المجلس الأمن الدولي» قائمة على حق النقض؛ وهيمنتها على هذا المجلس، مهمشة إلى أقصى الحدود الجمعية العامة للأمم المتحدة التي هي، من حيث المبدأ، برلمان جميع الأمم والشعوب، مهددة كل مرة بالعمل العسكري خارج إطار الأمم المتحدة، إذا لم تحظ بالتأييد من هذه المنظمة الدولية الموجودة على الأرض الأميركية، والتي قامت أصلاً بمسعى أميركي أساسي!

كما لأسأل أصدقاءنا «المثقفين الستين» ـ على الرغم من تصريحهم بوجود انحرافات وخلل في تعامل الأميركيين مع «هذه القيم الكونية» (التي يجسدها الأميركيون برأيهم) ـ لماذا ينبغي أن تدور «الحروب العادلة» دائماً على أرض الغير، من غير الاكتراث كفايةً على أرض الحرب، بالتمييز بين الغير الإرهابي وهو قلة، والغير غير الإرهابي وهو الكثرة الكاثرة؟ فتحت ذريعة هذا «الادعاء» (إذ إن الحروب التي خاضتها الولايات المتحدة خارج أرضها كانت دوماً «عادلة»، كما يمكن أن يشتف من هذا الخطاب!) تم حصار شعب العراق وتجويعه على يد الأميركيين، وتحت هذه الذريعة أيضاً تقوم حكومة شارون بإبادة الشعب الفلسطيني وتدمير مدنه وقراه وبمساندة أميركية لا حدود لها ـ ومن غير الالتفات إلى الاعتراض الواسع العربي والإسلامي والعالمي (الكوني) على هذا الانحياز الذي تحول إلى عزلة سياسية دولية لأميركا (وإسرائيل معها) وحدهما، ومن غير تساؤل الأميركيين عن أسباب هذه العزلة! لقد أشار عباس بيضون في رسالة/رد إلى هذه المفارقة الصارخة حيث المخيلة الأميركية لا تدرك وحشية الأعمال الإسرائيلية ضد الفلسطينيين لأنها تختزن وحشية استعمارية شبيهة «بوحشية» الإسرائيليين ضد الهنود الحمر أصحاب أميركا الأصليين!

لقد «اكتشف» بعض نقاد هذه الرسالة من العرب «مركزية أميركية» مختبئة فيها، مضمرة غير معلنة، وذلك من خلال قيامها بمماهاة «القيم الأميركية» بـ «القيم الكونية»!

وأنا أرى أن هذا «الاكتشاف» فقد صفته (ودهشته) «الاكتشافية»، وفترت غبطة معرفته بعقدة العنجهية والاستكبار والتمركز المخبوءة خلف سطور نص الرسالة، والتي تفترض «خبث» كاتبيها وعدائهم الماكر!!

ويمكننا أن نسأل زملاءنا العرب كيف يمكن للأميركيين ـ الذين يمارسون فعلاً هذه المركزية الكونية، وبزعامة العالم ذي القطب الواحد، وباعتراف كل الأطراف ـ ألا يكون لديهم بالطبع وبالواقع هذا الشعور بالمركزية الكونية؟ أم أننا يجب أن نطلب منهم تواضعاً «مهذباً» يريحنا، ويرفع عنا «تهمة» التعامل معهم ـ ثقافياً ـ مع علمنا بهذه النزعة المركزية المتفوقة

عندهم؟! ألم نطلب أيضاً من المستشرقين أن ينظروا إلى أحوالنا النظرة التي تريحنا، أي أن يكونوا ما ليسوا هم فعلاً كي نتقبلهم، أي أن يكونوا «أنا آخر» لا «الآخر»!

إن الحوار الذي يقترحه هؤلاء المثقفون الأميركيون الأصدقاء (كما رغبوا في أن يطرحوا أنفسهم، وكما نقبلهم نحن بطيبة خاطر بهذه الصفة) لا ينفي التفاوت الكبير بين مواقع المتحاورين: إنهم أقوياء (الأقوياء) ونحن ضعفاء (الضعفاء)، وفي مختلف الميادين. هذا الواقع الصعب علينا ينبغي ألا نخفيه أو نموهه بعنجهية كاذبة وفارغة! ولا أن نقبل أيضاً من محاورنا أن يعمد إلى تمويهه بتهذيب خبيث. هذا الشرط من اللامساواة هو أكثر مدعاة وإيثاراً للحوار، ويمثل حاجة أكبر للرهان على مفاعيله الإيجابية في مختلف الميادين وعلى كل المستويات.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# رسالة من العالم العربي:

# كيف نعالج العنف، ونحدّ من الإرهاب؟ الشراكة: مداولة

علي حرب

### ترحيب وتقدير

تلقينا ببالغ الاهتمام الرسالة التي وجهها جمع كبير من المثقفين الأميركيين إلى الرأي العام في العالم العربي والإسلامي؛ لكي يشرحوا وجهة نظرهم من أحداث 11 أيلول وما تلاها من تداعيات. وهذه الرسالة تستحق من جانبنا الترحيب والتقدير، بقدر ما تستدعي الرد والإجابة، سيما وأنها تخاطبنا من منطلق الصداقة والأخوة في الإنسانية والاحترام المتبادل. بذلك تفتح الرسالة الباب للحوار في قضية الساعة كما تجسدت في أعمال الإرهاب والحرب المضادة لها، وهي قضية خطيرة تتهدد سلام العالم، في عصر باتت فيه المصائر متشابكةً بين المجتمعات البشرية على اختلاف خصوصياتها الثقافية. من هنا المسؤولية الجسيمة التي تقع على عاتق الجميع، بصرف النظر عن جنسياتهم ومذاهبهم ومواقعهم، والتي تحملهم على أن يتداولوا وجهات النظر في شأن عالمي يترك آثاره السلبية والمدمرة على الأميركيين والغربيين كما على العرب والمسلمين، وعلى الناس أجمعين.

لا تخفي الرسالة الهدف الذي رمى إليه الذين وقّعوها: تأييد الحكومة الأميركية في الحرب التي تشنها على الجماعات الإرهابية التي هي ذات انتماءات عربية إسلامية. ومع ذلك لن نعد الرسالة بياناً حربياً كما قد يُوحي السطر الأول منها وفيه تأكيد على ضرورة الدفاع عن الأمة بـ «قوة السلاح»، وإنما نعتبرها محاولة، من جانب جماعة من أهل الرأي والفكر، تسويغ وشرعنة الحرب الأميركية على الإرهاب بالاستناد إلى القيم الأخلاقية الكونية

التي يرى الموقعون أنها تنطبق على جميع الشعوب دونما تمييز على أساس اللغة والعرق والدين والثقافة، أي القيم الإنسانية الجامعة التي تؤكد على حرية الاعتقاد وحق الاختلاف بقدر ما تنص على المساواة بين جميع الناس في الكرامة والحقوق الأساسية، سواء من منطق الشرائع الدينية أو القوانين الوضعية. هذا مع اعترافهم بأنه عندما ينشأ خلاف حول هذه القيم، فإن معالجته تستدعي الانفتاح على الآخر واستخدام لغة المحاججة بعقلية مدنية. مرة أخرى لا يسعنا سوى الترحيب بالذين وجهوا الرسالة لتركيزهم على المبادئ القائمة على الاعتراف المتبادل ولدعوتهم لنا إلى أن نتعامل معهم كأصدقاء يعترفون بأن كرامتنا ليست أقل من كرامتهم، وبأن هناك الكثير مما يمكن لنا ولهم أن نفعله سوياً، وأخص بالذكر الاشتراك في بناء سلام عادل ودائم.

وانطلاقاً من هذه الحقائق الأساسية التي لا خلاف عليها، نرى أن الرسالة تغفل من جانبها بعض الحقائق الأساسية التي نود تسليط الأضواء عليها:

## حقائق مغفلة



1 ـ إن المثقفين الأميركيين، فيما هم يسوّغون ويدعمون سياسة حكومتهم في الحرب على الإرهاب، يتناسون علاقة الإدارات الأميركية المتعاقبة بالإرهاب ومنظماته الإسلامية بنوع خاص. وهناك مسؤولون عرب كثيراً ما لفتوا نظر الأميركيين إلى أنهم يستقبلون الإرهابيين على الأرض الأميركية أو يسكتون عليهم، دون أن يلقوا آذاناً صاغية. بل كان المسؤولون الأميركيون يدافعون عن إيوائهم للإرهابيين بذريعة حرية الرأي أو احترام حقوق الإنسان. لا نريد القول بأن أميركا هي التي صنعت الإرهاب الإسلامي. ولكن ثمة علامة استفهام كبيرة تحتاج إلى جواب: هل نحن مع الإرهاب عندما يوظف لحسابنا ضد الغير ثم نصبح ضده عندما يصل ضرره إلينا؟ إذا كان الأمر كذلك، فإننا نفقد عندها المصداقية والمشروعية في دعوى محاربته. وإذا كان من حق الأميركيين أن يتساءلوا منذ 11 أيلول لماذا نحن عرضة للقتل

على أرضنا كما تقول الرسالة، فإن من واجبهم أيضاً، إذا شاءوا معرفة الوجه الآخر للمسائل المعقدة، أن يتساءلوا ما الذي كانت تستهدفه أميركا خارج أرضها عندما تحالفت في أفغانستان مع الإرهابيين الذين تدعي محاربتهم الآن؟! وحسناً أن الرسالة تنطوي على إشارات نقدية لسياسات الولايات المتحدة، وأن تعترف بأن بعض موقعيها يعترضون على هذه السياسة، بل إن الرسالة تعترف بأن الارتياب الذي يشعر به العرب والمسلمون تجاه الأميركيين يحمل هؤلاء مسؤوليته وإن بصورة جزئية.

2 ـ إن الرسالة، وهي موجهة إلى العرب والمسلمين بالدرجة الأولى، تغيّب وَسْط المشهد العالمي بؤرة لممارسة العنف، حروباً وإرهاباً منذ خمسين عاماً، كما هي الحال في هذه المنطقة المسماة الشرق الأوسط والواقعة في قلب العالم العربي، حيث الحكومات الإسرائيلية تنتهج، في تعاملها مع الفلسطينيين، سياسة التميز العنصري وتمارس أعمال الهدم والتشريد أو القتل والإبادة، كما تجسد ذلك مؤخراً في الحرب التي يشنها الجيش الإسرائيلي على الفلسطينيين سلطة وشعباً، عمراناً ومؤسسات. لا ننسى المدنيين الإسرائيليين الذين هم ضحايا العنف الذي تمارسه المنظمات الفلسطينية. ولا يسعنا إزاء ذلك سوى ترداد ما قالته والدة الفتى الأعزل محمد الدرة الذي قُتل في حضن والده برصاص الجنود الإسرائيليين: أتمنى أن لا تفجع الأم الإسرائيلية بما فجعت به.

لنعترف بأن للعنف جذره في هذه المنطقة: مهاجرون يهود يتركون بلدانهم الأصلية بعقلية استيطانية للحلول محل الفلسطينيين بقوة السلاح هدماً للبيوت أو إبادة للسكان، كما يشهد على ذلك مرأى الأطفال والنساء الفلسطينيين يبكون على أنقاض منازلهم أو يندبون قتلاهم. هذا ما يحصل منذ خمسة عقود ونيف؛ مما دفع كاتباً كبيراً له شهرته العالمية، هو غابريال غارسيا ماركيز، إلى أن يرفع صوته احتجاجاً على المجازر التي يتعرض لها الفلسطينيون. والعجب أن ما تفعله إسرائيل من انتهاكات يلقى دوماً الدعم والتأييد من جانب الحكومات الأميركية التي تستخدم معايير مزدوجة في معاملتها للطرفين، مما يقوض مهمتها كوسيط فعال، ويزيد المشكلة تعقيداً،

بقدر ما يحملنا على طرح الأسئلة حول مصداقية الولايات المتحدة كراع للسلام أو حول جديتها في الوصول إلى سلام عادل ودائم. صحيح أن الإرهاب الإسلامي ليس وليد النزاع العربي ـ الإسرائيلي وحده. وإنما له جذره عند أصحاب العقليات الاصطفائية الذين يعتقدون أنهم يحتكرون الإيمان الديني أو ينطقون باسم الحقيقة الكاملة والنهائية. ولكن هذا النزاع يغذي ولا شك بؤر العنف في منطقتنا ويفعل فعله في النفوس والعقول. وهو يضر بقضية السلام كما يشكل طعناً لمبادئ الكرامة وحقوق الإنسان.

إن العنف قد تصنعه المصلحة أو الذاكرة أو القوة أو اجتماع ذلك وتضافره، كما تشهد المحرقة اليهودية والمأساة الفلسطينية. وكلاهما صنيعة العالم الغربي والولايات المتحدة، بصورة كلية أو جزئية. وهذا ما يتناساه موقعو الرسالة: التعويض على الضحايا في مكان، بإيقاع ضحايا مضاعفة في مكان آخر. ولا عجب فالحداثة التي تبهرنا وما تزال بإنجازاتها لها وجهها الآخر، إذ هي قامت بليبراليتها وعقلانيتها على بحار من الدماء. وما حصل في القرن الفائت من المآسي والأهوال يشكك بمصداقية قيم العقل والتنوير بقدر ما يطعن حقوق الإنسان التي ندافع عنها في الصميم.

## حق إنساني عام

3 ـ إننا نتفق مع موقعي الرسالة في التفريق بين المسلم ومن يسمونه «الإسلاموي»، أي المسلم الأصولي المتطرف الذي يمارس الإرهاب الفكري أو المادي والذي ينصب نفسه وصياً على المسلمين بقدر ما يسعى إلى تطبيق الإسلام، وبالأحرى القول مفهومه الخاص للإسلام، بالقوة والإكراه على المسلمين أنفسهم. هذا ما عانت وما تزال تعاني منه الشعوب الإسلامية في غير بلد من بلدانها.

كذلك نتفق معهم بأن الشبكة المسؤولة عن كارثة 11 أيلول لا تمثل غالبية المسلمين الذي يمارسون هويتهم الدينية بصورة إيمانية تقليدية، أي لا ينتمون إلى الأدلوجات الكفاحية والمنظمات السياسية ذات النشأة الحديثة. بل إن الشبكة الإرهابية بقتلها للأبرياء، أياً كانت عقائدهم أو جنسياتهم، إنما

تطعن في المبادئ الإسلامية الداعية إلى التعارف والمجادلة بالحسنى. وحسناً فعل أصدقاؤنا موقعو الرسالة إذ تعرضوا لهذه المسألة بتأكيدهم على أن «حركة القاعدة» التي تنطق باسم الإسلام إنما تخون مبادئه. فهم في ذلك لا يتدخلون في ما لا يعنيهم كما سارع إلى اتهامهم بعض المثقفين عندنا. بالعكس لغير المسلم أن ينظر في الإسلام ويبدي رأيه فيه أو يحتج به ضد خرق مبادئه من جانب أتباعه أو الناطقين باسمه. خاصة وأن الإسلام كان عند انطلاقته دعوة عالمية موجهة إلى الناس أجمعين، بدليل أن مفردة «الإنسان» تتردد في القرآن أكثر بكثير من مفردة «الإسلام». فكيف ونحن اليوم في عصر معولم تتسع فيه وتتعاظم حركة الانتقال والهجرات للأشخاص وأعمال التبادل والتداول للأموال والمعلومات أو للسلع والأدوات بصورة لا سابق لها.

لقد أمست الجماعات البشرية تعيش حقاً في فضاء حضارة واحدة، وتسير قدماً نحو التوحد على غير صعيد، بحيث يتأثر بعضها ببعض ويتوقف بعضها على بعض، كما تشهد الأزمات الاقتصادية وكما تشهد المسألة البيئية والمعضلات الأمنية بصورة خاصة. وهكذا يتشكل مجتمع عالمي جديد يزداد توحداً بقدر ما يزداد تعقيداً واختلاطاً قوامه ونسيجه الاعتماد المتبادل والتأثير المتبادل، من هنا الحاجة إلى صياغة قيم التضامن وحقوق التدخل بصورة تتجاوز الأطر المحلية والقومية إلى المستوى الكوني، بحيث ينشأ حق إنساني عام يتيح لكل واحد التدخل مع الآخرين، بالمساءلة والمناقشة والمداولة، في أفكارهم وأعمالهم. هنا لا اعتراض على الولايات المتحدة في ممارستها للحق الإنساني العام، عبر تدخلها في شؤون غيرها من الأمم والدول. وفي أي حال فهي لطالما مارست ذلك. ولكن مثل هذا الحق هو قاعدة عامة يتساوى أمامها الجميع ويتمرّسون بتطبيقها بمنطق المبادلة والمداولة.

## تواطؤ الضدين

انطلاقاً من هذه القاعدة تتبدى مشروعية التساؤلات والاعتراضات، من جانبنا، حول سياسة الولايات المتحدة في إدارتها للشأن الدولي، وحول استراتيجيتها في شن الحرب ضد الإرهاب، كما تمثل ذلك في الخطاب

والمواقف المعلنة من جانب قادتها، حيث الخيارات المطلقة والحلول القصوى كالتأكيد على خوض الحرب مهما كان الثمن، وحيث استخدام مفردات الشر ومحاوره تعيد أجواء الحرب الباردة أو تعود إلى زمن الحروب المقدسة، أو حيث أطلق شعار: من ليس معنا فهو ضدنا، وهو شعار تمليه عقلية المصادرة والإلغاء ويصدر عن فكر أحادي تبسيطي يقسم العالم بموجب ثنائيات تحفر الخنادق الرمزية والمادية بين الجماعات البشرية، الأمر الذي أثار انتقاد الكثيرين من الساسة والمثقفين في البلدان الغربية.

بهذا تحاول القيادة الأميركية محاربة الإرهاب، بعقلية تكاد تكون إرهابية، بقدر ما تحشر الآخرين، من الحلفاء وغيرهم، بين فكي كماشة العقل الحصري، إذ هي تضعهم بين خيارين لا ثالث لهما، أو بين طرفي نقيض لا توسط بينهما: إما أن يكونوا معها أو مع ابن لادن، إما أن يحاربوا إلى جانبها أو يكونوا مع محور الشر. بذلك تصادر الرأي وتلغي المحاورة أو المشاورة قبل أن تبدأ، فتلتقي مع الإرهابيين أو تتواطأ معهم فيما هي تدعي محاربتهم. ذلك أن الإرهابي هو من يحاول فرض آرائه على غيره، أو من يرفض الحوار والمداولة مع الآخر أياً كان الرأي المتداول، أو من يعتقد أن هناك مطالب غير قابلة للتفاوض، أو من يقفل النقاش ولا يتزحزح عن موقفه، كما فعل رئيس بلدية نيويورك السابق جولياني مع الأمير السعودي الوليد بن طلال بن عبد العزيز. ولذا فإن من يحارب الإرهاب بمنطقه الحصري والضدي أو العنصري والعدواني إنما يمارس إرهاباً مضاداً.

## أميركا وميزتها

إن الولايات المتحدة، إذ تمارس الانفراد والاستئثار أو الإلغاء والحصر أو المصادرة والوصاية، في الآراء والخيارات والمواقف، إنما تتراجع عن دورها العالمي وتتعارض مع قيادتها للعولمة وتصدرها للعالم الليبرالي، أي تتراجع عما أنجزته على صعيد الحقوق والحريات أو على صعيد العمل الكوكبي والمنظور المستقبلي. ذلك أن أميركا التي يوجه مثقفوها الآن رسالة حرب إلى العالم، هي مجتمع متعدد الأعراق والطوائف والجاليات، بقدر ما

ابتكرت مفهوم التعددية الثقافية، وهي بؤرة لتلاقح لثقافات وتهجين الهويات بقدر ما هي مجتمع المواطنية المفتوحة والعلاقات المعولمة، وهي مجال مفتوح لممارسة حرية الرأي والعمل بقدر ما هي نموذج ناجح للعيش، الأمر الذي جعل ويجعل الكثيرين من الشباب العرب والمسلمين يفكرون أو يحلمون بالسفر إليها. بهذا تحتل أميركا مكانة لا يحتلها سواها، ليس لأن الأميركيين هم من عالم آخر، أو لأنهم يستطيعون أن يعيشوا عيشة الكفاية بمعزل عن بقية الناس أو بالاستغناء عن غيرهم، كما قد يعتقدون وهماً أو سذاجة، بل لأنها أكثر بلد يتيح لأبنائه وللمقيمين فيه، وبصرف النظر عن انتماءاتهم وطبقاتهم، تفتح طاقاتهم واستثمار مواهبهم بحيث يمارسون علاقتهم بوجودهم على سبيل الاستحقاق والازدهار وفي فضاء من الحرية هو الأوسع في العالم.

وما نخشى عليه أن تؤدي الحرب على الإرهاب إلى تراجع الحريات وأن يطغى هاجس الأمن على حساب الحقوق وأن يؤدي الانفراد والابتزاز إلى مناقضة فتوحات العولمة وتحولاتها. بذلك تخسر أميركا ما تتميز به بالذات: اللغة العالمية والمنطق الكوكبي والفضاء المفتوح. من حقنا عليها أن نقول ذلك انطلاقاً من الحق الإنساني الكوني ومن منطلق التداول الكوكبي، كما من حقها علينا أن تطالبنا بإعادة النظر في مواد التعليم التي تتعارض مع قيم الأخوة والتواصل أو تدعو إلى الكره والعداء والإقصاء.

## الإنسان ومأزقه

4 ـ لا نختلف مع أصدقائنا الموقعين على الرسالة على المبادئ المعلنة والقيم الجامعة. ولكن المسألة لم تعد اليوم مجرد إصدار بيانات حول كرامة الإنسان وحقوقه. لقد تعدت الأزمة المستويات الخلقية والجدالات القانونية إلى المستوى الوجودي بالذات. إذ هي تطال قضية المصداقية والمشروعية بقدر ما تضع موضع المساءلة علاقة الإنسان بذاته وبالحقيقة والعالم. والسؤال الآن هو: لماذا لا تحسن البشرية سوى انتهاك ما تدعو إليه أو صنع ما تشكو منه؟! هذا هو الإشكال الكبير: ازدياد العنف وتطور أشكال الإرهاب وأدواته

مع تطور التقنيات وانفجار المعلومات. ولو استعرضنا المؤلفات والدراسات التي صدرت في السنوات الأخيرة في مختلف فروع المعرفة وعلوم الإنسان، عن كتاب ومفكرين غربيين، يحاولون قراءة المشهد العالمي، تطالعنا بل تفاجئنا العناوين الآتية: الخيبة، الصدمة، الآفاق المسدودة، الفخ، الجهل الجديد، الشر المحض، الرعب، البربرية، العدمية، النهاية، وسواها من العناوين التي تشهد على المأزق الوجودي للإنسان المعاصر بقدر ما تشي بالكارثة أو تستبق وقوعها.

من هنا من التبسيط القول بأن العنف الذي يفاجئنا ويصدمنا بإرهابه ورعبه، هو مجرد تجسيد لصدام الثقافات، أو مجرد تعبير عن فشل المجتمعات الإسلامية في ممارسة الديموقراطية والتحديث. كذلك من الاختزال القول بأن الإرهاب الأعمى والأقصى الذي أفزعتنا نماذجه في 11 أيلول مردّه إلى الهوة بين الأغنياء والفقراء، أو هو ردة فعل ضد القوة التي بلغت هيمنتها القصوى في أميركا، كما فسر الظاهرة جان بودريار. قد يكون لهذه العوامل الثقافية والحضارية أو الاجتماعية والسياسية أثرها الذي لا ينكر. ولكن العنف الفائق الذي انفجر في 11 أيلول تجاوز ذلك، إذ هو عنف وجودي عدمي إذا جاز القول، تجلى في ممارسة القتل والدمار لمجرد القتل والتخريب، تماماً كما أشارت الرسالة، مستهدفاً بذلك نظام المعنى وسلم القيم بل تدمير الحياة بالذات. هذا النوع من العنف يمارس اليوم في غير مكان، وخاصة في المدن الغربية، كما تشهد حوادث القتل الأعمى في المدارس والجامعات أو حوادث الانتحار الجماعي، لمجرد العبث والجنون وتدمير معنى الحياة والوجود.

ولذا فالمسألة تتعدّى كونها مجرد حفنة من الإرهابيين يهددون مصير الغرب والعالم، بقدر ما تتجاوز التقسيمات الدينية والخلقية الرائجة القائمة على التمييز بين كفر وإيمان أو بين محور الشر وفيلق الحرية. إنها أعقد وأخطر من ذلك بكثير، إذ هي معضلة إنسانية باتت عاجزة عن معالجة دائها الأعظم: العنف الذي يزداد فظاعة وشراسة أي أنها مشكلة المسلم مع نفسه كما هي مشكلة الغربي مع نفسه. وبهذا المعنى فإن ابن لادن الذي نتهمه

بكارثة 11 أيلول هو ثمرة سيئة لثقافته الدينية المأزومة ونرجسيته المغلقة كما هو ثمرة العالم الحديث بأزماته وإخفاقاته ومساوئه، مما جعله يمارس عنفاً مضاعفاً يجمع سلبيات الأصالة والحداثة، ومما يحملنا على أن نضع على مشرحة النقد المزدوج خصوصياتنا الثقافية في تداخلها مع هويتنا البشرية.

بكلام أوضح: نحن في وضعية وجودية تضع الإنسان أمام مأزقه، ذلك أن إنسانيتنا التي ندافع عنها تولّد ما نشكو منه، أي البربرية بالذات، إذا أردنا أن نرى إلى وجهنا الآخر الذي نحاول إخفاءه والتستّر عليه. من هنا فإن العنف قد تكمن جذوره حيث لا نحسب، في نماذج الثقافة وقيمها أو في مُسبقات الفكر ومؤسساته: في منطق المطابقة التامة وديكتاتورية الحقيقة النهائية، في نظام الحتميات المقفلة والنماذج النظرية الأحادية، في وَهْم الأصول الثابتة وفخ الثنائيات الخانقة، في العقول المفخخة بالتصنيفات العنصرية والمفاضلات الاصطفائية، في الخطابات الملغمة بالادعاءات المثالية والمزاعم النخبوية. بهذا المعنى يصدر العنف المادي عن عنف رمزي أساسه التعامل مع المشاريع البشرية بمنطق المطلق والكلي أو الكامل الثابت أو النهائي والأحادي. لنتحلى أيها الأصدقاء الأميركيون بشيء من الواقعية، حتى لا نخدع أنفسنا ونحصد المزيد من الكوارث. فثقافاتنا وعقائدنا وقيمنا، القديمة والحديثة، تحض على التسامح والانفتاح أو على التواصل والتضامن، ولكن ما أكثر ما وظفت لإنتاج العنف أو استخدمت للتمييز والاصطفاء أو نُصبت متاريس لشن الحرب على المختلف في الداخل أو على الآخر في الخارج، كما تشهد الوقائع الصارخة، أي الحروب الفظيعة بين الديانات السماوية أو بين المذاهب العلمانية، أو الحروب والفتن الأكثر فظاعة داخل كل ديانة بين طوائفها أو داخل كل أدلوجة بين مذاهبها.

## الاعتماد المتبادل

ولا بأس هنا أن نقوم بمحاسبة النفس لكي نعترف بما اقترفناه بحق بعضنا البعض. ومرة أخرى حسناً فعلت الرسالة إذ تعترف بما مارسته أميركا من «الغطرسة والتجاهل والسياسات المضللة» تجاه المجتمعات الأخرى أو من

«الإخفاق» في تطبيق المُثُل والمبادئ. ويمكن أن نضيف من جانبنا عقلية الوصاية والاستقواء والتصرف بوصفها مالكة الملك. والوصية على قيم الحرية والعدالة. ولكن علينا أن نعترف من جهتنا بأننا مارسنا، من حيث علاقتنا بذواتنا أو بالغرب والعالم، النرجسية الثقافية والعناد والمكابرة والجهل والعجز والقصور الذي يحملنا دوماً على وضع الملامة على الغير أو على تفسير ما يحدث لنا من المكاره والمظالم بوصفه مؤامرات تُحاك ضدنا من الخارج، غافلين بذلك أن الرهان هو أن نعمل على ذواتنا ومعطيات وجودنا، بالجهد والنقد والخِبرة والصناعة، لكي نتحول عن أفكارنا ونغير واقعنا، عبر المشاركة في إنتاج المعرفة والقيمة أو الثروة والقوة.

الأجدى لنا جميعاً أن نعيد الأمور إلى نصابها بتجاوز التهويمات الأيديولوجية والإدعاءات الخلقية أو التصنيفات العنصرية والهواجس الذاتية. فالغرب والولايات المتحدة من جهة، والعالم العربي والإسلامي من جهة أخرى، هما عالمان لا ينفك الواحد منهما عن الآخر منذ قرنين من الزمن. نحن نحتاج إليكم ولا نستغني عنكم، تماماً كما أنكم تحتاجون إلينا ولا تستغنون عنا، وإن اختلفت وجوه الحاجة بيننا وبينكم، إذ أنتم في موقع القوة والمنتج والباث، أما نحن فما زلنا في موقع الضعيف والمستهلك والمتلقي. وهكذا لا أحد يقوم أو يكتفي بذاته وموارده، فكيف اليوم حيث ما يتخذه الواحد من الخيارات أو يضعه من الاستراتيجيات أو يحققه من الإنجازات له مردوده على الآخرين، سلباً أو إيجاباً، ضرراً أو نفعاً. هلاكاً أو حياة.

من هنا لا بديل في معالجة المشكلات وتنمية القدرات عن التعايش والتداول أو التبادل والتضامن. إن ممارسة الخصوصيات وإدارة المشاريع والمشاركة في الشأن العالمي، في عصر تتعولم فيه العلاقات بين البشر وتقوم على الاعتماد المتبادل، كل ذلك يحتاج إلى أفكار جديدة لكي تكون له مفاعيله الإيجابية ولكي يؤتي ثماره البناءة أو الطيبة، تنمية وتفتحاً أو تحسيناً وازدهاراً. لنعترف بأن هناك مرحلة تاريخية تكتب نهايتها الطرفات والتحولات التي تتغير معها خارطة العالم. ولكن النهاية لا تعني مجرد انتصار الليبرالية والرأسمالية. فالحداثة بعناوينها ونماذجها وعقلانياتها تشهد منذ زمن على

عجزها أمام آفات الفقر وآليات الاستبداد وفظائع العنف، كما تكتب نهايتها التحولات والتغيرات والانفجارات في مختلف أنشطة الحياة ووجوه العيش، النظرية والعملية أو الرمزية والمادية أو المعرفية والتقنية. وإذا كان العالم يتغير بنظامه وحركته وقواه ووسائله، فلا مهرب من تغيير أطر النظر ومعايير العمل، لتغذية مصادر المشروعية ومشاريع الوجود بعناوين ومقاصد وأبعاد جديدة. لقد تعدت المسألة مجرد الدفاع عن الحداثة والعقلانية وحقوق الإنسان، إذ هي تستدعي العمل على إعادة صياغة مفاهيمنا للحقيقة والعدالة والحرية والإنسان نفسه.

من هنا الحاجة إلى تجديد المهمة الوجودية وتغيير العدة الفكرية، بحيث نتجاوز مفاهيم الماهية والثبات والأصل والصفاء والمطابقة والمعسكر والأحادية والثنائية الضدية والعوالم المغلقة والتصنيفات الحاسمة والحلول القصوى للتمرس بسياسة معرفية جديدة في إدارة الأفكار والوقائع أو الهويات والعلاقات. من مفردات هذه السياسة أو الاستراتيجية الوجودية: فكر تركيبي وعقل تواصلي، معيار تبادلي ومنهج تعددي، هويات هجينة ومجتمعات مفتوحة، عقلية التوسط ولغة التسوية، قواعد التداول والتبادل، منطق الخلق والتحول.

## خلاصة: الشراكة مداولة

إننا فيما نوصل صوتنا إلى إخوتنا وأخواتنا في الولايات المتحدة، وفي كل مكان، نقول لهم هناك بالطبع الكثير مما نشترك فيه ومما نفعله سوياً، بل نقول لا مجال، بعد اليوم، للحد من العنف والمشاركة في بناء سلام عادل أو في تحسين شروط الحياة، إلا بالتفكير والعمل معاً، على سبيل التحاور والتداول، وبعيداً عن منطق الانفراد والانعزال. ولا يعني ذلك أن نتوقف عن مجابهة العنف الذي يتهددنا، حتى نعيد تشكيل فكرنا أو تأهيل أنفسنا.

ولكن مهمتنا الأولى، نحن العاملين في ميادين المعرفة، ليست تسويغ الحرب، بل العمل على تحليل الظاهرات وصوغ المشكلات أو تفكيك الأزمات وفهم المجريات، بابتكار أفكار وقيم وخيارات تتيح لنا التداول مع

بقية القطاعات، وبخاصة مع أصحاب القرار السياسي أو العسكري، لاجتراح أساليب أو آليات أو إجراءات تحارب الإرهاب، ليس بالحرب مهما كان ثمنها، بل بالحد الأدنى من القوة، وبالعمل على تغيير شروط العنف وظروفه، لخلق إمكانات وفرص جديدة أمام العمل الحضاري والتنمية البشرية، بحيث ننتقل من المجتمع النخبوي والتفاضلي، إلى المجتمع التداولي والكوكبي، وبصورة تتيح إعادة تنظيم السيرك البشري المضطرب والمهدد على قواعد جديدة تكون أقل كلفة في آثارها السيئة والمدمرة على الإنسان والحيوان كما على الطبيعة والبيئة. فالتجارب تثبت قلة الجدوى في مجابهة العنف بفكر إمبريالي أو نظام ديكتاتوري أو منهج ضدي أو عقل عسكري محض.. الأمر محتاج إلى عقل آخر ونظام مغاير بقدر ما يحتاج إلى مفاهيم وقيم جديدة، في التقدير والتدبير تنتظر من يعمل على خلقها وصوغها، بالطبع بالمشاركة والمفاوضة والتسوية وحَمْل المسؤولية بصورة متبادلة فالشراكة هي مداولة.



# هل يصلح شعار «الحرب العادلة» لتشكيل مجال مشترك للحوار والتضامن؟

# إجابة عربية على رسالة المثقفين الأميركيين

رضوان السيد

وجّهت مجموعةٌ كبيرةٌ من المثقفين والأكاديميين الأميركيين البارزين رسالة إلى المسلمين تتعلّقُ بالحرب التي تخوضُها الولاياتُ المتحدةُ منذ هجمات 11 أيلول/ سبتمبر على الإرهاب، إيضاحاً من جانب أولئك المثقفين لأصول تلك الحرب، والغايات التي تتوخّاها، ودعوةً من جانبهم للمسلمين للتضامن والتلاقي والتسانُد في مجال دعم تلك الحرب، والمجالات الأخرى للقيم الإنسانية والدينية الكبرى. لقد شعرنا نحن المثقفين العرب، الموقّعين على هذه الوثيقة، أننا معنيون، ليس باعتبارنا جزءًا من هذا المدى الإسلامي الشاسع وحسب، بل وباعتبار «التطرف الإسلامي» الذي يريد منا أصحابُ الرسالة أن ننضمَّ إليهم في الحرب عليه، يشارك فيه عربٌ كثيرون ويكونُ علينا من الناحية الأخلاقية والسياسية أن نتخذ موقفاً منه. لكنْ قبل ذلك وبعده: نحن معنيون باعتبارنا جزءًا من هذا العالم المعاصر، بالقيم الإنسانية والأخلاقية المشتركة التي تحكُمُهُ أو ينبغي أن تحكمَهُ، والتي يشيرُ إليها، بل ويؤسِّسُ عليها الزملاءُ المثقفون تسويغَهم للحرب الجارية.

**أولاً ـ 1**: إننا نؤمن كما تؤمنون بالمبادئ الخمسة المتعلقة بالمساواة والحرية والكرامة الإنسانية، ومركزية الإنسان في هذا العالم، والمعنى العميق للحياة الإنسانية الفردية والجَماعية، وحرية الضمير والمعتقد، وحُرمة القتل باسم الله.

لقد شكّلت هذه المبادئ والقيم عناوين كبرى في ثقافتنا التاريخية والحاضرة، غير مختلفين في ذلك عن الأمم والديانات الأُخرى، وقبل أن تتحول تلك المبادئ والقيم إلى مواثيق عالمية في الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمعاهدات والإعلانات اللاحقة.

إننا لا نذكر هذا الأَمْرَ هنا على سبيل التمدُّح أو المجادلة، كما لا نذكُرُهُ لتجديد الالتزام بها وحسب، بل ولوضع هذه القضايا الهامّة في سياقاتها التاريخية والمضمونية السليمة. ما شاركت دول عربية أو إسلامية كثيرة عامي 1945 و1948 في صياغة ميثاق الأمم المتحدة، ثم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (اللذين يتضمنان هذه المبادئ) لأن غالبية البلاد العربية والإسلامية كانت ما تزال مستعمَرة، بل إنه في السنة التي صدر فيها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قامت الدولةُ العبريةُ بالقوة على أرض فلسطين، والتي ساندها النظامُ الدوليُّ آنذاك وما يزالُ ـ رغم مُناقضتها للمبادئ الخمسة السالفة الذكر، ولميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان. والوضْعُ الآن، بل ومنذُ العام 1967 أسوأ مما كان عليه عام 1948. فأرض فلسطين التاريخية وقعت بكاملها تحت سيطرة الدولة العبرية ـ بالإضافة إلى أراضي من دولٍ عربيةٍ أُخرى ـ، والشعبُ الفلسطينيُّ الآن قسمان: قسمٌ تحت الاحتلال والعسْف والعنف، وقسمٌ آخَرُ مشرَّدٌ في جهات العالَم الأربع.

**أولاً ـ 2:** .. ومرةً أخرى، لا نذكرُ ذلك كلَّه من أجل التبرير أو المجادلة، بل من أجل الفهم والإفهام، ولكي تكون المنطلقاتُ واضحة، بل والمساحةُ المشتركةُ مع المثقفين الأميركيين واضحة أيضاً: فإذا كانوا يرون أن أحداث 11 أيلول/سبتمبر ـ التي لا يمكن تبريرُها ولا تجاهُلُها ـ تشكّلُ بالنسبة لهم فعلاً تأسيسياً لتحديد العلاقة بينهم وبين العرب والمسلمين والعالم (ونحن لا نرى أنها كذلك رغم ضخامتها وخطورتها)، فنحن نذهب إلى أنّ قيام الدولة العبرية على أرض فلسطين، وهيمنتها بدعم من الدول الكبرى على مقدّرات المنطقة ومصائرها، كان وما يزالُ العاملَ الأساسيّ في تحديد طريقة حياتنا أمةً وشعوباً ودولاً، منذ أكثر من خمسين عاماً، بل إنه صار ـ خطأً أو صواباً ـ العامل الأساسي أيضاً في تحديد علاقاتنا بالعالَم وقيمه ومؤسساته.

لقد بلغت المرارةُ العربيةُ والإسلاميةُ خلال العقود الخمسة الماضية إلى حدود الشكّ في هذه القيم الإنسانية الوضعية الكبرى، فكان هناك مَنْ قال إنه لا ضمان للعدالة في هذا العالَم إلاّ باللجوء إلى «الحق الإلهي» بدلاً من الاعتصام بالحقوق والالتزامات الوضعية التي تتأسسُ عليها العلاقاتُ الدوليةُ، والتي تُخِلُ بها ـ بل وتتلاعبُ بها ـ علاقاتُ القوة السائدة.

وإذا كان هذا التوجُّه الاحتجاجي، لم يُكتَبْ له السوادُ لحسن الحظّ، فالفضلُ في ذلك يعودُ للعقلاء من رجالات الثقافة والسياسة، الذين يشْكُونَ على أي حالٍ، باستمرار، من التمييز، وسياسة الكيل بمكيالين، في النظام الدولي، والعلاقات الدولية، وليس في قضية فلسطين وحسب، بل وفي مسائل كبرى كثيرة، لا ينفردُ بالتظلُم منها العربُ أو المسلمون.

**أولاً ـ 3**: إننا نرى أنّ المبادئ والقيَمَ الإنسانيةَ الكبرى، والتي تعبّر عنها المواثيق والإعلانات العالَمية، تقتضي الاقتناع والالتزام، رغم عدم تجلّيها إلى حدٍ كبيرٍ في العلاقات الدولية، ونحن لسنا مع منْ يقول إنها قيمٌ غربيةٌ لا تُلْزِم غير الغربيين. إنها متعددةُ المصادر، وتُمثّلُ خُلاصة التجارب الحضارية الكبرى، ومن بينها الحضارة الإسلامية، والثورة الفرنسية، والسموق الإنساني للأمم الأسيوية، والمعاناة الهائلة للإنسان الإفريقي. وفي مجال التسامُح الديني، الذي يُطالبُنا به الزملاءُ الأميركيون، نودُ أن نُذَكّر بأنه منذ العصور الوسطى وحتى مشارف العصور الحديثة، ما شهد العالَم مجتمعاتٍ متعددةً دينياً وإثنياً، غير المجتمعات المنضوية في نطاق الحضارة الإسلامية.

.. ومرةً أخرى لا نقولُ ذلك هنا على سبيل التمدُّح، بل لأنّ أصحاب الرسالة يعتبرون تلك القيم الإنسانية قيماً أميركية أو قيماً تأسيسية في حياة وتاريخ الأمة الأميركية ودولتها الاتحادية، ونحن لا نأخُذُ عليهم نزعة «الامتلاك» هذه، بل نعتبرها التزاماً قوياً بتلك القيم، التي نريد كما يريدون أن تسودَ في المجال الدَولي أياً يكن نصيبُ كلٍ منا (تاريخياً) في التأسيس لها.

بيد أن المُلاحَظَ هنا ذلك التماهي الذي يُقيمونه بين تلك القيم، وبين أميركا ـ الدولة، وأميركا القُطب الأعظم في النظام الدولي منذ ما يزيد على الخمسين عاماً. صحيحٌ أنهم يذكرون أكثر من مرة أنّ كثيرين منهم لا يُقِرُّون بعض

سياسات الحكومة أو الحكومات الأميركية. وصحيح أنهم ينتقدونَ بعضَ مظاهر الحياة الأميركية العامة، لكنهم لا يقيمون حداً أو فاصلاً بين «القيم الإنسانية»، وسياسات الدولة الأميركية الداخلية أو الخارجية بل على العكس من ذلك، هم يذهبون إلى أنّ «السياسات تستمدُّ جذورها من قيم وأولويات المجتمع ككل».

نحن ندركُ هنا خصوصيةً أميركية إلى حد ما، لا نستطيعُ ملاحظتَها بالقدْر نفسِه من الوضوح لدى مثقَّفي الأُمم والدول الأُخرى، وتتمثَّلُ في الالتزام لدى الفئة الأوسع من أولئك المثقفين، ليس بالدولة الأميركية وحسب، بل وبالنظام الأميركي أيضاً. بيد أنّ ذلك لا يُعتبر كافياً من وجهة نظرنا، ومن جانب مثقفين أميركيين كبار متعددي المشارب الثقافية والسياسية، لتعليل هذا التجاهُل للفروق الشاسعة بين القيم والثقافة (الأميركية التي يتحدثون عنها) من جهة، وسياسات أميركا الخارجية، باعتبارها ممثِّلة لمصالح شرائح اجتماعية وسياسية، وباعتبارها القطب الأعظم (والأوحد اليوم) في النظام الدولي. إنّ كثيرين منا نحن العرب والمسلمين، بل وكثيرون في سائر أنحاء العالَم، في عقود الحرب الباردة، وبعدها، ما رأوا غير سياسات الدولة الأميركية، دون قيمها. ولا نقولُ ذلك الآن للإحراج أو المُجادلة، بل لأنّ هذا يوضّح مقاصدَنا من وراء الاختلاف ومن وراء الحوار في الوقت نفسِه. ولهذا السبب أيضاً لا نعتبرُ أحداث 11 أيلول/سبتمبر بدايةً أو نهاية. فالولايات المتحدةُ حاضرةٌ وبقوةٍ (ساحقةٍ أحياناً) في العالمين العربي والإسلامي، وفي العالَم كلِّه، منذ أكثر من خمسين عاماً. ويظنُّ كثيرون منا الآن نتيجة سياسات الولايات المتحدة تُجاه المشكلات العالمية الكبرى بعد نهاية الحرب الباردة، أن لجوءَها إلى تلك القيم والمؤسسات خلال الحرب الباردة، إنما كان من أجل التسلُّح بها في مواجهة الاتحاد السوفياتي، وليس إيماناً بتلك القيم والمؤسَّسات التي أسهم الأميركيون بقوةٍ في تشييدها في النصف الثاني من أربعينات القرن العشرين.

لقد شهدت السنوات التاليةُ لحرب الخليج الثانية تعطيلاً أميركياً للمؤسسات الدولية القائمة على القيم الإنسانية الكبرى التي تحدث عنها

المثقفون. وتكادُ الولايات المتحدة أن تكونَ وحيدةً أو منفردةً في كل مشكلةٍ يلتقي المجتمع الدولي للتصدي لها، تارةً بحجة تهديدها للأمن الأميركي أو للمصالح الاقتصادية الأميركية.

**ثانياً ـ 4:** يتضح مما سبق أنّ بيننا اختلافاً لا يتناول القيم الإنسانية، بل يتناول مفاهيمها وتجلياتها في السياسات والممارسات الأميركية تُجاه العالَم المُعاصر وفيه. والحوارُ والعملُ المشترك في ظل هذه القيم ضروري للتقارب الثقافي والسياسي والإنساني.

وما دام الاختلافُ بيننا ليس على القيم الإنسانية، فهو أيضاً ليس في الدين أو عليه. لذلك ما كنا لنخوضَ نقاشاً حول الجوانب الدينية التي طرحتموها، لولا أنكم أسَّستم عليها نتائجَ تتطلبُ نظراً ومراجعةً وتحاوُراً وتصحيحاً أحياناً.

يعتقد كثيرون من المسلمين والمستشرقين أو المختصين الغربيين بالدراسات الإسلامية أنّ هناك اختلافاً في ماهية الدين ودوره بين العالَم الإسلامي والغرب. فالإسلام ـ من وجهة النظر هذه ـ ليس اعتقاداً وإيماناً وحسب، بل هو أيضاً ثقافة وأسلوب حياة لمليار وربع المليار من البشر في العالم اليوم. ولا شكَّ أنّ التجاربَ الدينية مختلفة لدى أُمم الأرض، لكنّ اختلافها ـ من وجهة نظرنا ـ لا يعودُ لاختلاف طبيعة الإيمان بين الديانات الإبراهيمية على الخصوص ـ، بل إنّ اختلاف التجارب سببُه اختلاف العلاقة بين المؤسسة أو المؤسسات الدينية من جهة، والدولة أو النظام السياسي، في تلك المجتمعات من جهة ثانية. وقد أدّى اختلاف العلاقة (لأسباب كثيرة لا مجال لذكرها هنا، ومن ضمنها مفهوم المؤسسة الدينية ذاته، وعلاقة النظام السياسي بمجتمع المؤمنين) إلى تعدد التجارب في العصور الحديثة، ومن ضمن تلك التجارب التجاربُ في عالَم الإسلام في ظلّ الهيمنة الأوروبية والغربية على العالَم. ويمكنُ تلخيص سياسات الدول القومية والقطرية تجاه الدين في عالَم الإسلام في ثلاثة أنماط لم ينجح أيٌّ منها في التحول إلى نموذج: **نمط** الاستيلاء على الدين بغرض توظيفه في شرعنة النظام، وضبط المجتمع، **ونمط** الفصل بين السياسة والشريعة من أجل تحرير «السياسي من

الديني» دونما مُعاداةٍ للدين، ونمط عزل الدين ومؤسساته ومحاصرته باسم العلمانية.

ولا يخلو مجالٌ دينيٌّ في عالَم اليوم من ظواهر للتشدُّد، نابعة في كثير من الأحيان، من الخوف على الهوية والخصوصيّة، في ظلّ عواصف الحداثة والتغيير التي تتهدَّدُ - في نظر كثيرين - الإيمان، كما تتهدد المؤسسات. بيد أنّ الاتجاه للعنف تجاه الآخرين في الداخل أو الخارج يأتي غالباً من سلوك الدولة تُجاه تلك الظواهر، ومن اتجاه السلطات والقوى في الداخل والخارج لتوظيفها بهذا القدْر أو ذاك. وإذا كان التشدُّد ظاهرةً طبيعيةً انغلاقيةً وليست عنيفةً غالباً، فإنّ الضغوط والتوظيفات الداخلية والخارجية حوَّلت الفئات الهامشية المتشدّدة في عالم الإسلام إلى شراذمَ متطرفة وعنيفة.

ثانياً - 5: لقد ظهرت دراساتٌ كثيرةٌ عن التطرف الإسلامي قبل أحداث 11 أيلول/سبتمبر وبعدها، ومن جانب دارسين غربيين. ونحن نعتقد أنّ تلك الدراسات ليست كافية لفهم الظاهرة وصعودها وتطوراتها. بل ونرى أيضاً أننا نحن المثقفين العربَ والمسلمين، مقصرون في دراسة الظاهرة الدينية في مجالنا الحضاري، وفي دراسة ظهور ما عُرف باسم الأصولية والإسلام السياسي، وهما أمران مختلفان.

بيد أن القدْرَ المتوافرَ من المعرفة السوسيولوجية، والسياسية، والنظر في العلاقات الدولية، يفيد بأن صراعات الحرب الباردة وما بعدها كانت وراء صعود الظاهرة وتفاقُمها. ففي الوقت الذي كان فيه الرئيس السادات يحيّي الأفغان المجاهدين في سبيل الله في الجامع الأزهر، كانت الصُورُ تُلتقطُ للرئيس رونالد ريغان في البيت الأبيض مع المجاهدين من أجل الحرية في أفغانستان، في مواجهة الشرّ الأكبر: الاتحاد السوفياتي! والحكايةُ بعد ذلك معروفة. ففسطاطا ابن لادن، فسطاط الإيمان وفسطاط الكفر، لا يعودان للعام 1997، بل إنما يعودان لمطلع الثمانينات. أمّا الجذور فتعود للفشل العربي والإسلامي في بناء الدولة، ولتوظيف الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي للحركات الاحتجاجية يساراً ويميناً، في صراعات الحرب الباردة.

ثانياً - 6: بيد أن لا شيء من ذلك يبرّر أو يُسوِّغُ أو يُقلِّلُ من شأن

هجمات 11 أيلول/ سبتمبر على نيويورك وواشنطن، كما لا شيء يبرّر مذابحَ الجزائر الوحشية المستمرة منذ العام 1994، أو مقتل ما يزيد على المليون إنسان في رواندا وبوروندي والكونغو. فالبشر في النهاية يستطيعون اتخاذ قراراتهم الخاصّة والحرّة رغم الضغوط القاسية، والظروف الصعبة، وإلاّ فما معنى الحرية الإنسانية، ومسؤولية الإنسان؟

يقول الزملاء الأميركيون إنّ خطاب الإسلاميين المتطرفين غير المعقول لا يعني غير شيء واحد هو كراهية الأميركيين لأنهم أميركيون، ولأنهم يملكون أسلوب عيشٍ معيّن. ونحن نعلن هنا بأننا لا نفهم الدوافع الحقيقية لهؤلاء، ولا نرى فيما ذكروه من أسباب فيما بعد، ما يُعلِّلُ أو يُقْنِعُ بأنّ لتلك الهجمات معنىً أو هدفاً. أما أسلوبُ الحياة الأميركي فهو الخيارُ الحرّ للشعب الأميركي، وليس من حقّ أحد الإضرار به أو الاعتداءُ عليه بحجةٍ دينيةٍ أو سياسية.

وهناك أخيراً أمران نرى أن التعرض لهما مُفيدٌ لهذه الجهة، يتعلّقُ أحدهما بالحياة الأميركية، والنظام الأميركي - ويتعلق الآخَرُ بالإسلام والثقافة الإسلامية، والهوية العربية والإسلامية.

ففضلاً عن أن النظام ونمط العيش الأميركيين خيارٌ للشعب الأميركي، لا يبدو لدى العرب والمسلمين ذلك النفور من الأميركيين أو نمط عيشهم والذي يُلاحظُهُ أصحاب الرسالة من المثقفين، بدليل وجود ملايين العرب والمسلمين في الولايات المتحدة، والذين قدِموا إليها باختيارِهم ورغبتهم، ويُسهمون اليوم، كما أسهموا بالأمس في سائر مناحي الحياة.

لقد ذكرنا من قبلُ أسباباً تبرر وجوهَ التذمر والغضب التي يُحِسُّ بها كثيرون منا تُجاهَ سياسات الولايات المتحدة، لكننا نؤمنُ وسنظلُّ نؤمِنُ بإمكانات التغيير وفُرَصه وقنواته وآلياته، ليس لأنّ **هذا العنفَ العشوائيَّ غير إنساني** ولا يُوصِلُ إلى الأهداف المتوخاة وحسب، بل ولأننا نعتبرُ التجربةَ الأميركية، والتجارب الحضارية والسياسية المتقدمة الأخرى، فرصةً للعالَم الذي ننتمي إليه، ونعيشُ فيه، وتُسهم الولاياتُ المتحدة إسهاماً أساسياً في تشكيله، والتأثير في مستقبله.

لهذه الأسباب كلِّها لا نرى مجدّداً في أحداث 11 أيلول/ سبتمبر بدايةً أو نهايةً لعلاقة العرب والمسلمين بالولايات المتحدة، فالحدثُ على خطورته عارضٌ، أو أنّ علينا جميعاً أن نعملَ لكي يكونَ كذلك، دونما وقوع في أسْرِ الرثاءِ للنفس أو المسؤولية الجمَاعية. فقد انصبّت التصريحاتُ منذ 11 أيلول/ سبتمبر على تبرئة الإسلام، وإدانة المجرمين. والمطلوب اليومَ «تبرئةُ» العرب والمسلمين إذا صحَّ التعبير، والمقصودُ بذلك ليس الناحية القانونية وحسب، بل والناحية الأخلاقية، والثقافية، والحضارية.

إنّ بين الموقّعين على رسالة المثقفين الأميركيين أُناساً يقولون بالصراع بين الحضارات أو بنهاية التاريخ وما شابه من أوهام القوة وحقائقها. ونحن نرى خَطَلَ هذه التطورات وخطأها. فالحضاراتُ لا تتصارعُ ولا تتحاورُ، وإنما يتحاور الأفراد، وتتواصلُ أو تتقاطعُ الدول ولا مسؤولية جماعيةً لأُمَم أو أبناء دين معيَّن، عن تصرفاتٍ يقوم بها أفرادٌ منهم. ودعواتُ الصراعَ ومزاعم النهايات تُحيلُ المشاركة على قدم المساواة إلى وهم، في هذا العالَم الذي تتقاربُ أجزاؤه، ويتوقُ العربُ والمسلمون ـ مثل سائر الناس ـ للمشاركة الفاعلة والقوية فيه، بما يتناسبُ مع رغباتهم وإمكانياتهم، وبما يتناسبُ أكثر مع النزوع الإنساني الكبير للتجدد والتقدم من طريق التواصُل.

**ثالثاً ـ 7:** يصل المثقفون الأميركيون بعد هذا التمهيد الطويل والعميق إلى أنّ الإرهاب الأعمى وغير الإنساني الذي تعرضت له الولايات المتحدة يُسَوِّغ القيام بحربٍ عليه، أي على المتطرفين المسلمين، كما يسمُّونهم، ويرى فيها أصحابُ الرسالة حرباً عادلةً، ولذلك فهم يدعمون حكومتَهم التي تشُنُّ هذه الحربَ في الشهور الأخيرة.

إننا نريد في البدء أن نقرّر أنّ الولايات المتحدة تعرضت لعدوانٍ، ومن حقّها الدفاعُ عن نفسها، ومُلاحقة أولئك الذين اعتدوا عليها. ونحن نحمدُ للمثقفين الأميركيين الدوافعَ الأخلاقية التي أمْلت عليهم مُحاولةَ إيضاح المسوِّغات الأخلاقية لمقاتلة المعتدين. لكننا لسنا مطمئنين إلى اعتبار الحرب «الشاملة» هذه عملاً أخلاقياً أياً تكن مبرراتها. فالحرب الأميركية المستمرة «على الإرهاب» عملٌ من أعمال السياسة الكبرى. ونحن نعتقد أنّ علاقتَها

بالأخلاق (الدفاع عن النفس) تقف عند حدود ملاحقة منظمة القاعدة، لكنها منذ تجاوزت ذلك إلى إجراءات على مستوى العالَم، وإلى تغيير الحكومة الأفغانية وإحلال فريقٍ من فرقاء الحرب الأهلية محلّ آخر، صارت حرباً شاملة لا يمكن تبريرُها أخلاقياً، وبخاصة أنها تخطّت القانونَ الدوليّ والأعرافَ الدولية.

ذكر الزملاءُ الأميركيون، أنّ الحربَ، أيّ حرب، تطرحُ مشكلة أخلاقية. ونحن نعتقدُ أنّ هذه «المشكلة» تفاقمت منذ صارت حرباً شاملةً، تتجاوز مفهومَ الدفاع وحدودَه. ولأنّ الزملاءَ أحسُّوا بهذا الأمر لجأوا إلى اللاهوت القديم للحرب العادلة. لقد جاء في القرآن: ﴿يا أيها الذين آمنوا كُتب عليكم القتالُ وهو كُرهٌ لكم﴾ (سورة البقرة: 216). ويعني هذا أنّ سفكَ الدم تأنفُ منه الطبيعةُ البشرية السوية، أو أنها تفعلُهُ على كُره. وربما من أجل ذلك وضع اللاهوتيون المسيحيون ضوابط للحرب العادلة، بأنها تلك التي تطلقها الكنيسة أو توافق عليها. وطبعاً ما كان في ذلك ضمانٌ لأخلاقية الحرب أو عدالتها. ونحن نعرفُ أنّ مواريثَ الديانات الإبراهيمية الثلاث في مسألة الحرب حفلت باجتهاداتٍ وممارساتٍ كثيرةٍ لا تُغَلِّبُ جانب المسالمة والمصالحة في كثيرٍ من الأحيان. بيد أنّ القرآنَ الذي كرِهَ الحرب حدَّد حدودها في آية من أواخر الآيات نزولاً، حين قال: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا﴾ (سورة البقرة: 190). فلم يبق غير الحرب الدفاعية لاهوتياً وأخلاقياً.

لقد عانى الفقهاءُ المسلمون كثيراً في العصور الحديثة من هجمات الدارسين الغربيين الذين كانوا وما يزالون يعتبرون الجهادَ حرباً مقدَّسةً بالمعنى الديني الوسيط لدى الكاثوليك. والواقع أنّ المسلمين ما قاموا بحروبٍ هجوميةٍ في القرن الأخير، بل كانت كلُّ جهودهم منصبّةً على مكافحة الاستعمار، وبذلك فما كان الجهادُ غير حربٍ دفاعية. ومع هذا فقد برز علماء منذ سيد أحمد خان وجراغ علي ومحمد عبده.. وإلى محمود شلتوت ومحمد أبو زهرة وجودت سعيد ومحمد مهدي شمس الدين ومحمد سعيد رمضان البوطي، قالوا جميعاً بدفاعية الجهاد. أما المتطرفون المسلمون

فيصرون على أنّ الحربَ ليست للدفاع وحسب، بل وعندما يكونُ الإسلامُ في خطر! وتكمن خطورةُ هذا الأمر في إمكان تأبيد الحرب. ومع الفارق البعيد بين قوة الإسلاميين المتشددين وقوة الولايات المتحدة، فإنّ هذا هو ما تقوم به أميركا عندما تعتنق رؤيةً هجومية بحجة الأخطار التي تتهددها. ثم من ذا الذي يملك سلطة أو مرجعية تحديد الأخطار التي لا يمكن دفعها عن الدين إلاّ بالحرب؟! لكنّ الخطيرَ أيضاً فيما يذهب إليه الإسلاميون المتطرفون فرضهم «للجهاد» في مواجهة خصومهم من الحكّام والفئات الإسلامية الأخرى. والذي حدث حتى اليوم أنّ أكثر من قُتل في الصراعات المسلّحة التي يخوضُها المتطرفون الإسلاميون، كانوا من المسلمين «الآخرين» غير الحزبيين.

هكذا تُرجّحُ الاجتهاداتُ الجديدةُ في الأديان، كما في الرؤى الإنسانية المتجددة، جانب إقرار الحرب الدفاعية، كُرهاً، منعاً لانتشار الفوضى، وسيطرة الأقوياء. وهذا هو القانون الدولي أو مقتضياته فيما يتعلق بالدفاع في مواجهة العدوان، وفيما يتعلق بمقاومة الاحتلال، وتحرير الأرض. ونحن نرى ـ ليس لأننا عرب ومسلمون وحسب ـ أنّ فلسطين تكاد تكون البلد الأخير في العالم الذي يحقُّ لسكانه مقاومة الاحتلال حتى التحرير، ولو بالعمل المسلّح بعد أن رفض المحتلون الوصول إلى حل بالسياسة وبالتفاوض. وباستثناء هذه الحالة، نرى أنّ الأدنى للدقة والأخلاق تسمية الحرب حرباً ضرورية، وليس عادلة ـ والفرق واضحٌ بين الأمرين. ثم لماذا لا نعملُ معاً ليس من أجل «الحرب العادلة» بل من أجل السلام العادل والشامل؟

**ثالثاً ـ 8:** لا يحتاج الأميركيون فعلاً إلى لاهوتٍ ديني أو أخلاقي لتبرير دفاعهم عن أنفسهم ومدنييهم. بيد أنّ ما يحتاجُ إلى تبريرٍ فعلاً اقتصار «الحرب العادلة» تلك على المتطرفين المسلمين! وما يحتاجُ إلى فهمٍ أخيراً مدى «ملاءمة» الوسائل للأهداف سياسياً وأخلاقياً.

يبحث المثقفون الأميركيون عن «مساحة» مشتركة، تجمعهم و«إخوتَهم» المسلمين. هذه «المساحة» ينبغي أن تكونَ مضمونةً من الناحيتين الأخلاقية

والقيمية، والأفضل أن تكونَ متجليةً في القانون الدولي. لكنهم لم يذكروا في هذا المجال غير الحرب على المتطرفين المسلمين الذين ارتكبوا ما ارتكبوه ضدّ الولايات المتحدة. إننا معنيون فعلاً بالحملة على الإرهاب سواءٌ أتى من مسلمين أو غير مسلمين. لكن ما دام الأمر مستنداً إلى قيم وأخلاقيات وإمكانيات لقاء، فلماذا لم يُذكر المتطرفون الآخرون؟ ولماذا لم يُذكر الفلسطينيون الذين يتعرضون لإرهاب دولةٍ عضوٍ في الأمم المتحدة، وليس منظمةً سرية مثل القاعدة؟

أما «الملاءمة» التي نقصِدُها فتتصل بالاتّساق بين الوسائل والأهداف. فإذا كان الهدف استئصال الإرهاب من جذوره، فإنّ الوسيلة الملائمةَ ليس الحرب العادلة أو الشاملة، بل السلامُ العادل وهذا ما نبحث عنه، ويبحث عنه العالَم في فلسطين وفي غير فلسطين.

رابعاً ـ 9: يعرف العالَم للولايات المتحدة إسهامَها المباشر في سلامه وتقدمه وأمنه في ثلاث مناسبات كبرى: إعلان الاستقلال الذي أسَّس لحقوق الإنسان، ومبادئ ولسن الأربعة عشر، التي ربطت العالَمَ بعضه ببعض برباط المساواة والعدالة والحرية ـ وكفاحها ضد النازية والفاشية، في الحرب العالمية الثانية. بيد أنّ أهمَّ ما يُعرفُ لها التجربة الإنسانية الكبرى للمجتمع المتعدد والديمقراطي والمفتوح.

لكننا نعرفُ من جهةٍ أخرى معاناة الهنود الحمر والسود. ونعرف معاناة شعوب العالم من سياسات القوة الأميركية. ونعرف ما يعانيه الشعب الفلسطيني نتيجة الاحتضان الأميركي لإسرائيل، ونعرف سياسات الولايات المتحدة العالمية المتجاهلة للرأي العام العالمي، وللقضايا الكبرى التي تهم البشر.

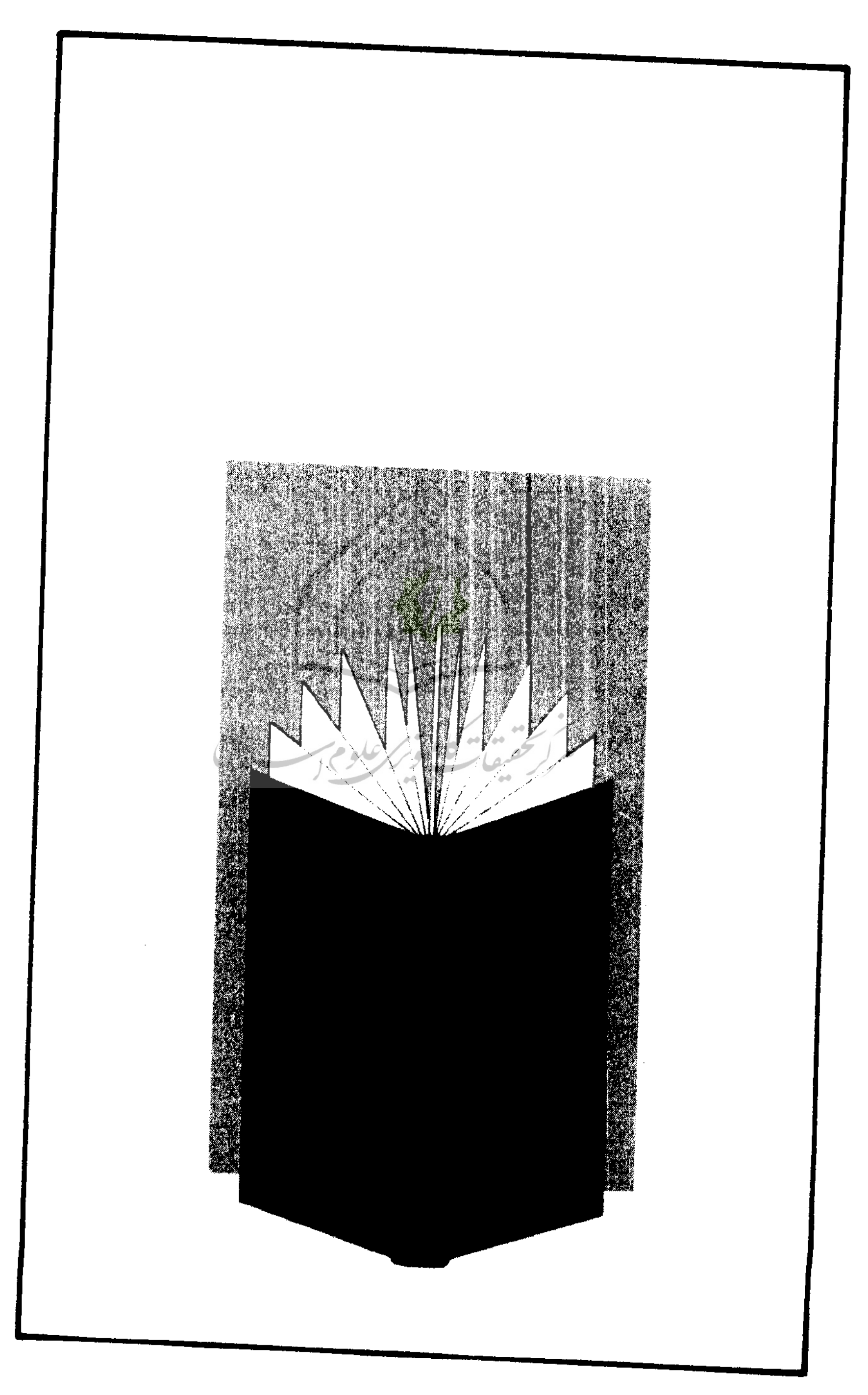
وإذا كان ذلك كلّه لا ينسي القيم التأسيسية للولايات المتحدة، وللعالم المعاصر، فإنه أيضاً ليس ظاهرةً عارضةً يمكن تجاوُزُها بالقول إنّ الالتزام بالقيم كان غالباً. ليس الأمر أمْرَ عدد المرات، بل هو في غَلَبة روح المشاركة، والعمل الجماعي على مستوى العالم. والواقع أنّ الولايات المتحدة ـ وفي السنوات الأخيرة بالذات ـ تُغَلِّبُ جانبَ القوة في تصرفاتها على المستوى الدولي. ثم إنّها لا تميلُ لإشراك أحدٍ فيما تعتبره جزءًا من

أمنها المباشر. ويمتدُ ذلك للنظرة إلى الأمم المتحدة، وقضايا البيئة، وقضايا نزع التسلُّح، وقضايا منع انتشار السلاح النووي، وتحريم الأسلحة البيولوجية والكيميائية، وضوابط العدالة والمنافسة في التجارة الدولية، وأخيراً إنشاء المحكمة الجنائية الدولية، والحرب الإسرائيلية المستمرة على الشعب الفلسطيني، والمدعومة من الولايات المتحدة. لا يجوز التقليل إذن من شأن الفروق بين القيم والسياسات العملية، كما لا يجوز اعتبار الحرب استمراراً للسياسة، بل إنها قطيعةٌ معها. ولذلك يبدو لنا أنه بقدر ما هو الحوار ضروريٌّ ومؤثر، فإن الوضوح ضروري أيضاً. بل إن الحوار إنما يتأسس على الوضوح والمصارحة، والبعد عن التشنج، والقابلية للنقد والمراجعة.

نحن نسعى مثلما تسعون، وكثرة كاثرة من دعاة الحرية والسلام، إلى عالم منفتح على الحريات الأساسية، وعلى التقدم، وعلى مرجعية المؤسسات الدولية في العلاقات على المستوى العالمي. وقبل ذلك وبعده على قيم المساواة والعدالة والسلام.

وإذا كنتم تشعرون في كثير من الأحيان بضرورة التدخل من أجل مراجعة بعض سياسات الحكومات الأميركية المتعاقبة، فنحن نُحسُّ ونفعل الشيء نفسَهُ تجاه حكوماتنا. لكننا نغبطكُمُ على هذا الإيمان بالتزام الحكومة والنُخَب الحاكمة في بلادكم غالباً بالقيم الإنسانية الكبرى، وهو أمرٌ نختلفُ معكم فيه بالنسبة للنظام الأميركي، ولأنظمتنا.

نملك أهدافاً مشتركة، وتنفردون كما ننفرد بأولويات مختلفة. ونرى أن الحوار الذي دعوتمونا إليه هو السبيل الوحيد للمراجعة والتقارب. ويبقى لكم فضل المبادرة.



# مراجعات كتب



# العلمانية من منظور عقائدي
# (عزيز العظمة)

قراءة محمد جمال طحان

كيف نتقدّم؟ لماذا تأخر العرب؟ لماذا تراجع المسلمون وتقدّم غيرهم؟ أسئلة النهضة الأساسية تُطرح اليوم بصيغة أخرى باسم العلمانية. ونحن نتساءل أولاً: لمن العلمانية، ولماذا، وكيف؟

أهي حقّاً من أجل المقهورين؟

ماذا يريد المواطن المقهور؟ أن يتمتّع بحريته ويعامَل كإنسان وهو يسير في درب الحياة ـ القصيرة ـ الطويل، لا أن يُكبَّل فكره من قِبل سلطة فكرية كما تكبّل تحركاته من قِبل سلطٍ سياسية واقتصادية.

من المهم أن يكون للإنسان موقف من الحياة، ومن اللائق أن يساعد الآخرين على تكوين مواقفهم بحرية تامة. أمّا المشرّف فهو موقف الذي يدافع عن حرية آراء من يخالفه. إذ ذاك تُعتق عقول البشر من العقائد الدوغمائية التبشيرية ذات النظرة الأحادية.

وكما طُرح الإسلام على أنه الحل النهائي لمشكلات البشر، طُرحت الماركسية بوصفها المخلّص الأوحد من آلام الوجود، وتُطرح ـ اليوم ـ العلمانية بوصفها نزعة شمولية تتعالى على ما سبق، وكأن أصحابها لم يعوا دروس تهدّم أسقف الأفكار.

وكتاب (العلمانية من منظور مختلف)[*] واحد من آثار المجهودات التي يقدّمها معتنقو العلمانية في الفكر العربي المعاصر. وصاحبه الذي تخلّى عن الماركسية، يحاول ـ هنا ـ أن يقدّم منظوراً مختلفاً للعلمانية. فهل حقاً قدّم

---

(*) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1992؛ 378 ص.

أي جديد، أم أنه خلق مشكلة أوروبية ليبتكر حلاً أوروبياً لها؟ وهل يقدّم علمانية (علمانية)، أم أنه يبشّر بقصيدة علمانية؟ هذا ما نحاول أن نتعرّفه من خلال رحلتنا مع هذا الكتاب، ناظرين في ما قيل لا إلى من قال.

وقد آثرنا تقسيم القراءة إلى قسمين: نعرض في الأول آراء المؤلف عرضاً مكثفاً حيادياً، مرجئين التحليل والمناقشة إلى القسم الثاني، وذلك حتى لا تختلط مواقفنا بمواقف صاحب العمل. وفي ثنايا ذلك سيبرز رأينا في منهجه من خلال تحليلنا الذي نقدّمه عبر المقولات الأساسية في الكتاب، ثم نرفع خلاصة القراءة ـ لا ملخصها ـ مشفوعة ببعض النتائج والتساؤلات(*).

## العرض

يتألف كتاب عزيز العظمة من مقدمة وخمسة فصول وخاتمة يعدّها المؤلف فصلاً سادساً.

في الفصل الأول وتحت عنوان (الدين والدنيا من منظار التاريخ) يعرّف بمصطلح العلمانية، الذي كان يستعاض عنه فيما مضى، بعبارة (مدني)، لتشير إلى مؤسسات لادينية، ثم دخلت كلمة العلمانية ـ باسمها الصريح ـ مع أعمال ساطع الحصري. وهي كلمة مشتقة من (العِلم) لتغدو علمانية (بكسر العين). ويستخدمها العظمة في كتابه على هذا الأساس. ثم ينطلق ليدرس الدين والحياة العامة في الحاضرة المسيحية، فيرى أن الأديان التوحيدية تحصر مرجعياتها الروحية والفكرية والقانونية في أطر تصوراتها العقيدية، بينما تُركت مسألة الدين جانباً في الديانات القديمة وبخاصة الوثنية الرومانية، مما فتح المجال للتعايش السلمي للجماعات الدينية المختلفة ضمن حدود سياسية واحدة. ولم يُدمج الدين في القانون العام للدولة إلاّ مع تحوّل الإمبراطورية الرومانية الوثنية إلى الإمبراطورية البيزنطية المسيحية، فنشأ التمايز بين الناس على أساس ديني، وانتشرت الحروب الأهلية. حيث قامت السلطة الدينية



(*) هذه قراءة ثانية موسّعة ولاحقة لقراءة سابقة لنا للكتاب نفسه، قدّمت بدعوة من فرع اتحاد الكتاب العرب بحلب بتاريخ 26/ 10/ 1993.

بالتأسيس الرسمي للسلطة المدنية. ففرضت الكنيسة المعمودية، ومنعت الربا، وقننت الزواج بتحويله من العرف، كالعرف الفرنجي الذي كان يتضمن الزواج بالأخوات والبنات، إلى رباط ديني مقدّس تشرف عليه الكنيسة، ثم جعلت من الملوك صوراً تحاكي المسيح، ورعت بذور الحق الإلهي للملوك في الحكم.

بعد ذلك مباشرة، ومن دون الحديث عن الفكر الإسلامي أو تاريخه، يقول (ص 22): إن الاهتمام بالمعاملات والسياسات، فضلاً عن العبادات، والآليات الذهنية المنطقية في الفقه المسيحي، كل ذلك يجعل الفكر المسيحي: الفقهي والسياسي، شبيهاً بالفكر الإسلامي. وذلك يشير، حكماً، إلى أصول مشتركة رومانية شرقية، إضافة إلى اجتماع الدينين في إطار الديانة التوحيدية النبوية وما تستجلب من مفاهيم إلى السلطة والمرجعية والنص (ص 23)(*).

وفي داخل المسيحية تطورت علاقة الكنيسة بالدولة، فاقترنت البروتستانتية بعلمنة ممتلكات الكنيسة بالاستيلاء عليها من قبل الدولة (ص 24)، في حين عملت الكاثوليكية على إخلاء أراضيها من غير الكاثوليك (ص 25). ولم يكن الكاثوليك بأفضل حالاً في البلاد البروتستانتية.

وهكذا فقد كرّس الإصلاحان البروتستانتي والكاثوليكي مبدأ التجانس المذهبي، وتبعية الكنيسة للدولة، تحقيقاً لمبدأ: الناس على دين ملوكهم.

لقد كانت المسيحية عقيدة رسمية للدولة التي تماهت فيها المواطنة مع العبادة والانتماء المذهبي، وكانت الكنيسة تحارب البدع وتحاكم أهلها الذين كانوا يسلّمون إلى السلطات المدنية لتنفيذ الأحكام بحقّهم (كما في النظام القضائي الإسلامي) (ص 26) والقول هنا للعظمة الذي يتابع القول: في تقصينا لأسس العلمانية علينا أن ندرك بأن «العلم جملة معارف مضبوطة، والدين جملة تصورات قيمية لا تخضع للعقل» (ص 29). بعد ذلك ينتقل المؤلف إلى الكلام على (الإسلام والدنيا) متجاوزاً القرآن والخلافة الراشدية، لأنه يرى

(*) الأرقام الواردة في المتن، تحيل كلّها إلى كتاب العظمة نفسه.

أن الشريعة الإسلامية كنظام قانوني أتت مع الدولة العثمانية وليس في بداية الإسلام (ص 66). حيث جاءت الشريعة تعبيراً عن صياغة أمور العالم الدنيوية بلغة الشرع وتسميتها به ووصفها بالإسلامية (ص 67). ويعرّف الشريعة بأنها جملة تشريعات مفردة نابعة من المجتمع والتاريخ، لذلك هي دائمة التحوّل والتغيّر. ثم يتوصّل إلى نتيجة مفادها أن العلمانية جاءت عنصراً ملازماً للتطور التاريخي في أوروبا التي حملت نظمها معها إلى كل البلاد التي غزتها. وما حدث في عالم الحاضرة المسيحية ينبغي أن يحصل في عالم الإسلام لتسود العقلانية، نظراً إلى التماثل الفكري بينهما، وإلى الصدور عن أصول توحيدية مشتركة.

ويبدأ عزيز العظمة الفصل الثاني (دولة التنظيمات ومشروع الكونية) بالحديث عن تغلغل العلمانية في البلاد الإسلامية مع القرن التاسع عشر ويحاول أن يبيّن كيف كوّنت هذه الدولة الحداثة العربية من خلال بناء المؤسسات، ويرى أن تلك الدولة كانت تمثّل المقاطعة مع الماضي والدخول في زمانية التاريخ العالمي، حيث أنتجت مثقفين مدنيين.

لقد حاولت دولة التنظيمات إقامة دولة على نسق التجربة الأوروبية، لكنها تعثّرت بمشكلات تطبيقية ذات طابع فني وإداري ومالي، إضافة إلى المقاومة السياسية من الهيئة الدينية ـ القضائية، وقصور الفكر النهضوي.

لقد توسلت دولة التنظيمات القانون والتربية لتحقيق هذا الأمر وللفصل بين التراث والزمن التنظيمي لتقوم الدولة بعيداً عن الملل الدينية والطائفية. وفي حين فشل المشروع العربي، استطاعت الدولة العثمانية أن تنتقل إلى زمانية الحداثة، بعد مقاومة تلقتها من مختلف الجهات. فبينما أرادت الدولة العثمانية الانخراط في العالمية عن طريق تحويل الرعية إلى مجتمع مدني عثماني، كانت أوروبا تحاول إبقاءها كتابع ضروري للرأسمالية. ولكن الذي حدث بعد ذلك هو أن الخلافة ألغيت، وصيغت قوانين تركيا الحديثة، وجاءت الدولة الكمالية، فألغيت وزارات الأوقاف والشريعة، وأغلقت المدارس الدينية بتوحيد نظام التعليم، وألغيت الأحكام الشرعية بتوحيد التشريع والقضاء، ومنعت التجمعات الدينية والدعاية ضد العلمانية (ص 138)، وأصبح

الدستور علمانياً، ثم فرض على المدرّسات والطالبات السفور، وألزمت زوجات موظفي الدولة بحضور الاحتفالات الرسمية مع أزواجهن سافرات، ومنع لبس العمائم وغيرها من «الثياب الغربية». ثم استكملت إجراءات إنشاء أسس المجتمع الحديث بالانفصال عن أي صلة بالعرب، فتُرجم القرآن إلى التركية، وأُخذت الأبجدية اللاتينية بدل العربية، وأُلزم المؤذنون بالأذان التركية. واستتبع ذلك اختراع الأساطير مما دعا مصطفى كمال إلى تأييد قصة اختراع الأتراك الكتابة والكلام. وبُدئ بتحقيق التكون القومي فطُرد مليون ونصف المليون يوناني، واتبعت الدولة سياسة التتريك لغير الأتراك. كل ذلك حدث في عهد مصطفى كمال فنال لقب (أتاتورك). إذن فقد جاءت الكمالية وعلمانيتها في لحظة تاريخية نادرة، واستطاعت الانخراط في الكونية العالمية، ولكن المحاولات المماثلة في الوطن العربي أُجهضت بسبب المؤسسة الدينية أساساً.

أما الفصل الثالث (تحولات الفكر والتسوية الممتنعة) ففيه يقارن المؤلف بين التطورية والسلفية، ويدرس مساهمة المثقفين حول العلمنة، حيث وجدها في ترجمة الحداثة بالإسلام عند مفكري الإصلاحية الإسلامية، الأتراك والعرب، الذين حاولوا التوفيق بين الإسلام والتنظيمات الحديثة. وبرز تيار علماني يدرك أهمية الارتباط بالعصر، بعيداً عن المرجعيات التراثية، واستند إلى الوضعية التطورية والداروينية.

أما الإصلاحية الإسلامية فقد قامت على الموازاة بين واقع الزمان العلماني وبين الدين المعياري الذي استبق هذا الواقع، لذلك نادت باسترجاع الماضي. وتحوّل القرآن إلى قاموس تؤدي آياته المعاني الحديثة، ويستوعب الحداثة. لذلك عمل الخطاب الإصلاحي على استلال الكلام على الدنيا من خطاب الدين، وإدراجه في إطار علماني، في محاولة لإصلاح الشريعة «باستدرار إمكاناتها الداخلية... للحفاظ على الشريعة من البوار المبدئي بعد أن تبدّى بوارها الفعلي» (ص 164)، والكلام - هنا - للعظمة الذي يتابع تحليل الخطاب الإصلاحي من منظوره المختلف فيرى أنه قد جرى تضييق ما هو ملزِم من التراث الفقهي والديني: فالثابت من التراث هو العبادات والعقائد، وأمست أحكام الشرع منحصرة في بعض الحدود، أمّا ما عداها فهي

اعتبارات عامة، كوجوب العدل، وتحريم الغش، وآداب النفس، وتهذيب الأخلاق. ويستغرب المؤلف أن تكون هذه الأمور العامة شرعية إسلامية، ويتساءل: ما الذي يميّزها من الأصول العامة لغير الإسلام؟ ويتابع القول: لقد تمّ توسيع نطاق الدنيا وتضييق مجال الدين بأقوال عامة وتسويغ شرعي حُصِرَ بالمقاصد العامة أو الكليات الخمس، فشملت الدنيا الدينَ الذي يجري بموجب سننها، وشمل الدينُ الدنيا بضرورة جريانها على شرعته.

وبذلك قامت التسوية الترجمانية الإصلاحية، بعيداً عن العلمانية التي يرى الإصلاحيون أنها تعقّد العلاقة بين الدين والدنيا، وتشير إلى التناقض بينهما. لذا درأ الإصلاحيون التعارض بينهما وحاولوا إقامة اتصال وهمي بين أمور متمايزة، ولا يفعل ذلك إلا مؤسسة سياسية أو تحالف ثقافي ـ سياسي يحجب العقل عن الواقع التاريخي. بعد ذلك يحاول المؤلف ـ على مدى خمس عشرة صفحة ـ أن يدلل على تضارب آيات القرآن وزيف الأحاديث النبوية، وما يسميه عملية التلفيق التي قام بها الفقهاء. ثم يحاول البرهنة على أن الإصلاحية الإسلامية جاءت ردّاً سياسياً وفكرياً على الأوضاع التربوية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي جاءت بها الدولة التنظيمية، وأن الإصلاحية الإسلامية جاءت فكراً نفعياً في أساسه، يراوغ أسسه المزعومة، في تاريخ نزع عنه الزمان وجُمّد في لحظة بدايته القرآنية والمحمّدية وفترة الخلفاء الراشدين، بإلزامها مضامين لا تحملها. مما رعى استمرار اللاعقلانية في الفكر والحياة العربيين. ثم يستنتج أن الإصلاحية الإسلامية كانت قائمة على انتهازية فكرية تلفيقية تحاول أن تغطي نفسها بالتنقّل بين الدين والدنيا وفقاً لاعتبارات نفعية دفاعية، محاولة الحفاظ على مرجعيتها الرمزية ـ الدين، فقامت على أساس من واقع علماني وتسمية دينية لها.

وهكذا فقد أتيحت الفرصة للمؤسسة الدينية ـ بمؤازرة سياسية ـ أن تكبح التوجه العالمي لمجتمعاتنا، وأجهضت مشروعنا التحديثي الحضاري الكوني الباعث على النهضة(*). بعد ذلك يتكلم المؤلف على نزوع علماني

(*) يُقارَن بقوله إن العلمانية هي نتيجة النهضة وليست سبباً لها. العلمانية، ص 37.

في الفكر والأدب عند أحمد فارس الشدياق والزهاوي والأفغاني وغيرهم.

ويرى أن التيار العلماني الشامل والآخذ بالعلمانية في أسسها المادية ونتائجها الاجتماعية، كان تياراً صغيراً مثّله شبلي الشميّل وسلامة موسى وفرح أنطون.

وفي الفصل الرابع وتحت عنوان (محطات العلمانية في القرن العشرين) يتحدث عن استمرار مشروع الدولة الحديثة في دراسة التراث، وعن مراجعة النظم القانونية وإصلاحها. ويرصد ردة الفعل الدينية واعتبارات تصالح عناصر من الليبرالية العربية مع الدين. ويتحدث باستفاضة عن إصلاحات (السنهوري) القانونية في مصر، ويأخذ عليه أنه أخذ الشريعة الإسلامية باعتباره حين حاول صياغة القانون المدني المقارَن مع القوانين الأوروبية، ومن ذلك اعتماده على الشريعة في مسألة المواريث.

كما يقدّم تحليلاً لعلاقة العلمانية بالممارسة السياسية. فقد استمرت الدولة الوطنية الثورية في ممارسة التنظيم الاجتماعي والسياسي العلماني، ونشأت مظاهر مؤسسات ترسّخ قيم العلمانية. ثم يورد بعض الصراعات الفكرية التي قامت حول المرأة، وخاصة فيما يتعلّق بالحجاب والطلاق والميراث. ويرى أن الاتجاه العام للإصلاحات القانونية كان يعمل على تهميش أو إلغاء الجانب الديني والشرعي في القانون. فكانت تلك القوانين إحدى أهم معالم العلمانية في الحياة العربية.

بعد ذلك يتحدث عمن حاولوا نقض الأديان وتسفيهها، داعين إلى النظر العقلي للحياة، بعيداً عن التعلّق بالأوهام. ويشيد بمن عدّ منهم الأديان حركة تاريخية. فيشيد، مثلاً، بأنطون سعادة الذي رأى أن القرآن كلام عزاه محمد إلى الله، ويقول عن سعادة بأنه: «شدّد بتجرّد تاريخي على أن الإسلام، كاليهودية، ظهر في بيئة فقيرة بدائية» (ص 226) وما ترقّى وتطوّر روحياً حتى خرج من الجزيرة العربية، ولم يولد كاملاً كما يدّعي الدينيون. ثم يبيّن وجهة نظره الإيجابية بآراء كل من طه حسين وعلي عبد الرازق اللذين يرى أنهما أكثر تاريخية الإسلام. ويصل إلى نهاية هذا الفصل بوصفه كيف حاولت طلائع العلمانية أن تدخل في العالمية، وكيف جوبهت من قِبَل المؤسسة الدينية -

الاجتماعية ـ السياسية، التي حاول منظّروها أن يقاوموا شمولية الحداثة بشمولية الإسلام. ومع ذلك فقد دخلت العلمانية وأسست دولتها في الوطن العربي، وإن بقيت تحضن الدين وتحميه.

ولكن، بالرغم من ازدهار العلمانية العربية، يلاحظ تراجع الدولة وارتباط الثقافة العربية الجديدة بالإسلام النفطي ووسائل اتّصاله.

وحين يصل إلى الفصل الخامس (الحقبة الوطنية ومحاصرة المستقبل) يرى أن الاهتمام بالدين قد انحسر عن كثير من أوجه النشاط الفكري والسياسي في العقود الأخيرة في الوطن العربي، وجاء الأدب مجالاً للتعبير عن الحداثة العلمانية المتمثلة بتطويع الرمز الديني، وجعل مرجعيته أدبية لادينية. وصار التراث يُعَدُّ ماضياً لا مكان له في الثقافة العقلية للعصر(!)، وأصبح يُنظر إلى المفاهيم الإسلامية العقائدية على أنها أساطير(!)، وأن الفكر الغيبي هو بديل خيالي للعلم، وهو أساس التخلف العربي، وارتبط الحديث عن تحرر المرأة بالعلمانية في كل بقاع الوطن العربي.

بعد ذلك يتحدث المؤلف عن علاقة الدولة العلمانية بالدين في كل من سورية وتونس ومصر، محاولاً إظهار تفاوت قوة المؤسسة الدينية في كل منها، ليستنتج أن الصورة العامة لخطاب الدولة حول الإسلام متحوّلة وخاضعة لحيثيات اجتماعية وسياسية. ثم يلاحظ أنه في غمار العداء للشيوعية عالمياً ـ على اعتبار أن الصراع السياسي العربي لم يكن سوى صدى للصراع بين أمريكا والاتحاد السوفياتي ـ عاد الخطاب الديني إلى الظهور في الدولة ومؤسساتها، واختلطت المعايير بين العلماني والديني، وبُدئ بالبرهان على اشتراكية الإسلام وعلمانيته، وعلى أن الاشتراكية ليست ضد الإسلام. ويقرر المؤلف بأن هذا الحرص على الاستمرارية التاريخية معطّل للعلمانية ومخرّب لها، لأن العلمانية لا تقوم إلا على الانقطاع التاريخي مع الماضي. ويرى أنه لا بد من إحداث قطيعة مع الماضي، ورفض الدولة التي تطبع المواطن بقصيدة ما. فلا بديل للنظام الاستتباعي البيزنطي ـ العثماني، إلاّ الدولة العلمانية التي تفضي إلى مجتمع تام العلمنة.

أما في الفصل السادس ـ الخاتمة وتحت عنوان (العلمانية اليوم وسياق

نقائضها) يلاحظ المؤلف أن الوطن العربي - اليوم - يشهد ظاهرتين مترابطتين:

**الأولى** تتصف بازدياد الدعوة الدينية إلى تنظيم الدولة والمجتمع، وبممارسة العنف لفرض الرأي الواحد، ضد النساء والمسيحيين والمثقفين العلمانيين. ويترافق ذلك مع استنكاف الدولة العربية الوطنية العلمانية عن الاضطلاع بمسؤولياتها تجاه محاولات إقامة سلطات موازية، بل هي تحاول اتّقاء الدعاوى الإسلامية (ص 303).

أما الظاهرة الثانية فتتمثّل في تبنّي الاتجاهات اللادينية مقالاتٍ محوريةً من مقالات الإسلاميين كخلو الإسلام من طبقة المهنيين الدينيين الذين يتوسطون بين الإنسان وربّه، وهذا الزعم هو إحدى الدعائم الأساسية لنفي إمكانية طرح مشكلة علاقة الدين بالدنيا، لأن أصحابه يعتبرون أن هذه القضية ناجمة عن مشكلة مسيحية - أوروبية، وعن عقيدة مآلها إعطاء ما لله وما لقيصر لقيصر.

والعظمة يأخذ على هذا الرأي أنه لا يمكن تعميم خبر ورد في الإنجيل إلى وصف تام لدين عمره ألفا عام، كما لا يمكن الثبات على تلك المقولة حتى الآن، ولا يمكن اختزال تاريخ علمانية أوروبا إلى دين. وعموماً فإن المؤلف يرى بأنه ليس هناك مجال وسط بين العلمانية والعداء للعلمانية تقطن فيه الديمقراطية أو العقلانية، وذلك لأن العقل التاريخي أساس كل ترقٍّ (ص 310). ولكنّ توهّم الاستمرارية التاريخية الإسلامية أصبح ممكناً نتيجة غلبة عنصرين أساسيين:

**الأول**: هو قسر الخطاب الإسلامي الخطابَ المعادي للعلمانية على قبول مسلّماته.

**الثاني**: هو ارتهان الخطاب الليبرالي والخطاب القومي للخطاب الإسلامي في الانتقال من المرجعية العروبية إلى المرجعية الإسلامية، خاصة وأن العروبيين والإسلاميين يشتركان بلفظة (الأمة).

وهكذا تذعن التيارات الأخرى لما يسميه العظمة الإيديولوجيا الدينية،

حيث يجري التأكيد على ماضي الأمة المجيد، ويكون كل تطور يهدف إلى البعث، وهذا ما جعل السياسة البعثية تسم نفسها بأنها تعمل على تحقيق (الرسالة الخالدة). وليست النهضة ـ في هذا الإطار ـ إلاّ استعادة لما كان، وما هذه إلاّ نظرة رومانسية للتاريخ. وقد كان مفهوم الأصالة ولا يزال مدخل الإيديولوجيا الإسلامية إلى مكامن القومية العربية، وإلى تضاعيف الإيديولوجيات الليبرالية والماركسية. والأصالة والخصوصية يكمنان في التراث، وهذا هو فحوى الدعوة إلى الاستقلال التاريخي التام للذات العربية. وإن كانت تلك الدعوة تتحدث عن نبذ سلطتي التراث والغرب معاً. لذلك ـ يستنتج العظمة تهافت الأقوال التي تربط بين العروبة والإسلام، ويدعو إلى العودة للواقع الذي يربطنا بالغرب وبثقافته ومفاهيمه، لنصبح كونيين أو عالميين، أو نحن في الواقع كذلك وعلينا ألاّ نلاحق وهم فرادتنا، لأن الغرب ـ اليوم ـ بثقافته ونظمه ومبادئه القانونية، جزء أساسي وأصيل في مجتمعنا. ويرى أن هذا الاختزال الأسطوري، ومحاولة توهّم الاستمرارية التاريخية؛ هي أمور تجنح إليها الدعوات الإحيائية الشعبوية والقومية التي لا آفاق تاريخية لها. ويشترك دعاة العروبة الإحيائية، والعروبة الإسلامية، في هذا الأمر، مع الفكر الفاشي في إيطاليا (ص 323).

ويقول، أخيراً، إننا نعاني من السكوت على العلمانية «على الرغم من أن مجتمعاتنا مجتمعاتٌ علمانية، ودولَنا دول علمانية، وفكرنا السائد فكر علماني؛ فالعلمانية ليست شعاراً بل هي اتجاه تاريخي وجملة مواقف وقوى اجتماعية وإيديولوجية ونظرية تلمّ بالتاريخ وتتوافق مع الترقّي ومع التحولات الاجتماعية على الصعيد العالمي» (ص 338).

وفي الحقيقة، نحن نعيش واقعاً علمانياً، ويتفادى فكرنا العلمانية الصريحة أو يزاوج بينها وبين الكلام الغيبي. وهذا هو أُسُّ المشكلة في رأيه.

## التحليل:

إن عرض كتاب وتحليلَه ليس أمراً سهلاً، وقد ازداد الأمر صعوبة في هذا الكتاب لثلاثة أسباب:

أولاً: المساحة المتاحة التي ينبغي أن أقدّم فيها العرض والنقد بشكل دقيق وافٍ لا يغمط المؤلف حقه، ولا يبتر نقدي إياه.

ثانياً: ضخامة الكتاب وغنى مادّته المتنيّة والمرجعية.

ثالثاً: اختلافي مع ما جاء فيه: منهجاً ومضموناً، ويتّضح ذلك من خلال اختلاف دلالات المفاهيم والاصطلاحات، بيننا. كما يتضح من مسلّماتنا المختلفة، ومن تفسير العنوان (العلمانية من منظور مختلف).

العلمانية مفهوم متزأبق، بدءًا من عقيدة العلمانية المضادة للإسلام عقيدةً وحضارة، مروراً بالتوفيق بينها وبينه لتبيين إمكانية عدم التعارض بينهما، وانتهاءً بالمطابقة بينهما إلى درجة وصف الإسلام بأنه علماني. وهذا (المنظور المختلف) أشد زئبقية منه.

إن هذا الفهم الإيديولوجي للمفاهيم هو واحد من أسباب أزمتنا الفكرية التي تحتوي على ثلاثة مناهج، الأوّل هو المنهج الذي ندّعيه، ثم المنهج الذي نشتغل عليه، ثم المنهج الأكبر الخفي الذي يكمن خلف العمل كلّه. وهكذا ترون أن المنهج كلمة إشكالية بحاجة إلى منهج يوضّح مفهومها الدقيق ضمن مستويات المناهج تلك.

فهل قدّم المؤلف ـ حقاً ـ منهجاً مختلفاً، أو نظر إلى العلمانية من منظور مختلف؟ لقد لاحظنا في كتاب العظمة لوافت عديدة:

**اللافت الأوّل**: منظور العظمة للعلمانية هنا هو الواقع التاريخي المشوب بقليل من المادية التاريخية الجدلية، حيث بحث في أسباب ظهور العلمانية ـ تاريخياً واجتماعياً ـ ليؤكد أنها نتيجة للتطور وليست سبباً له، كما يدعي في مقدمة الكتاب وفي خاتمته. فهل فعل ذلك حقاً أم أنه بعد أن درس المفهوم في تطوره التاريخي ـ فكرياً ـ وفي مدرستيه البروتستانتية والكاثوليكية، راح يؤكد أن العلمانية هي كذلك(*).

---

(*) وبالمناسبة فإن تعبير (المنظور المختلف) قد تجلى قبل الآن في كتاب (خلدون النقيب) (المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية ـ من منظور مختلف) الذي صدر عام / 1987م/ عن مركز دراسات الوحدة العربية. كما لاحظ ذلك ـ أيضاً ـ أحد المنتدين.

ولكن ما العلمانية التي يتحدث عنها؟ وهل هي مشتقة من العالم أم من العلم؟ يرى المؤلف أن اشتقاق العَلمانية (بفتح العين) اشتقاق غير سليم، لأنه لا يستند إلى قاعدة صرفية، ويعتمد كلمة عِلمانية (بكسر العين) على أنها مشتقة من (العِلم) والعلم عنده يعني العقلانية، وهنا تبدو العلمانية هي العقلانية[1]، وهذا يخالف ما يذهب إليه. في حين أن العَلمانية (بفتح العين) والمشتقة من (العالَم) تعبّر بشكل أفضل عمّا يرمي إليه، لتغدو العَلمانية الكلمة المعاكسة للكهنوتي أو الديني. وذلك لأنه يجعل العَلمانية مناقضةً للإسلام والإسلامية، منطلقاً من فهم مسلِّم لا يعي الفرق بين اتجاه عَلماني، وإيمان عَلماني، وعقيدة عَلمانية، ولذلك لا يرى مساوئ هذه العَلمانية التي هي إيمان وعقيدة وليست اتجاهاً. وإذا كان الدين لديه، في أحسن الأحوال، هو مجال للعبادة الشخصية الماورائية، فإن كلمة (عَلمانية) تعترف بالعالم لا بما ورائه، وتُشتق من العالَم. وكذلك لأن العَلمانية لديه تعني العالمية الحديثة. ولأن أصلها اللاتيني يعني الناس أو العالم[2] وهي متفرعة من كلمة عالَم لتغدو عالمية بياء النسبة والتاء لتدل على اتجاه نحو العالم، ثم أضيفت إليها النون للتفريق الاصطلاحي لتصبح (عالمانية)، وحين خُفّفت صارت (عَلَمانية)[3] بفتح العين واللام، وتعني الاهتمام بدور الإنسان في العالم، بشكل مستقل عن الدين. في حين أن العِلمانية (بكسر العين) تعني اتخاذ المعرفة العلمية الطبيعية نموذجاً لكل أنواع المعرفة، ومعياراً لها؛ وإهمال المعرفة الدينية لأنها لا تخضع لمعايير العلم[4].

وتبعاً لذلك يغدو تعبير «علمنة ممتلكات الكنيسة» (ص 24)، الذي يورده العظمة ليدلل على ضرورة جعل ممتلكات الكنيسة ملكاً للعالم الدنيوي، تعبيراً متطرفاً ولكنه يدلّ على العَلَمانية (بفتح العين واللام) من غير

(1) رضوان السيد «العلمانية ـ ندوة المستقبل العربي» في **المستقبل العربي**، عدد 171، ص 127.

(2) وجيه كوثراني، م.ن، ص 126.

(3) غريغوار حداد، «المسيحية والعلمانية» في مواقف، عدد 39، ص 143.

(4) عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، ص 38.

أن ينتبه إلى ذلك حين يجعلها ـ بكسر العين ـ مشتقة من العلم. ولكننا ـ احتراماً لمنطلقاته ـ سنستخدمها بكسر العين في هذا التحليل. والعظمة ـ عموماً ـ لم يحدد العِلمانية بشكل واضح، فمرة يصفها بأنها «جملة من التحولات التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والإيديولوجية» ومرة يقول عنها بأنها «هي إيلاء عناصر لادينية نقطة المركز من النظم العامة للتسويغ الفكري والحكم والأخلاق والجهاز الرمزي الإشاروي» (ص 75). ومرةً تعني لديه العالمية الحديثة. ويرى أنها ظاهرة معقدة، وهي جملة تحولات «أوسع من تضاد الدين والدنيا، بل إنها تابعة لتحولات سابقة عليها في مجالات الحياة المختلفة» (ص 37)، وهي «ليست بالوصفة الجاهزة التي تطبّق أو تُرفض» (ص 37) ويرى أن لها وجوهاً مختلفة تتركّز في أن العالم جملة ظواهر طبيعية وتاريخية متحولة، وفي اعتبار المؤسسة الدينية مؤسسة خاصة كالأندية، وفي عزل الدين عن السياسة، وفي ربط الأخلاق بالتاريخ، والوازع بالضمير بدل الترهيب من عقاب الآخرة. ولكننا نسأله: ما الضمير؟ أليس شيئاً يخرج على الطبيعة والتاريخ؟ أليست فكرة الثواب والعقاب أشد واقعيةً من الضمير؟ ثم أليست العلمانية ـ كما يطرحها ـ شمولية للأخلاق والحياة والعالم، تماماً كشمولية الإسلام الذي يحاربه العظمة؟ فهل قدّم رؤيةً للعالم عن العالم أشد تماسكاً من تلك التي يصفها بالغيبية والميتافيزيقية؟ وهذه العلمانية التي تتمتع بديمقراطية وحرية وعدالة، ولا ترى أن الدين يمكن أن يحقق تلك القيم، أليست علمانيةً ميتافيزيقية؟

ويرى المؤلف أن الفكر العلماني هو الفكر الذي ينطلق من الواقع نفسه، ويعمل على تغييره نحو أفق مستقبلي أكثر ديمقراطية وحرية وعدالة اجتماعية، ولكن.. أي فكر لا يدّعي ذلك؟!.. وهل كل من ينطلق من الواقع إلى المستقبل يكون علمانياً؟ هل هذه هي العلمانية التي يراها **«ظاهرة معقدة وجملة تحولات»**؟

من الواضح ـ هنا ـ أن المؤلف يرمي إلى تجريد الدنيا من الدين.

**اللافت الثاني**: هو يقينه بضرورة استبعاد ما هو ديني عما هو دنيوي، والدخول في زمانية العالمية لندخل في الكونية الحديثة، انتصاراً منه للعقيدة

العلمانية الشمولية لديه.

**اللافت الثالث**: موقفه الواضح من أن التراث ماضٍ لا مكان له في الثقافة العقلية للعصر، وبالتالي، لا بد لنا من أن نقيم قطيعة كاملة معه كي نتقدّم، لأن العلمانية لا تقوم إلاّ على الانقطاع التاريخي مع الماضي.

فالتراث ـ كما يراه ـ «مناقض للواقع، سابق عليه» (ص 10). فإذا كان التراث سابقاً للواقع، فهل معنى ذلك أنه مناقض له؟ وهل ينبغي إعدامه كلّه، وهل يمكن استئصاله من ذاكرتنا، ومن تغلغله في حياتنا[1]؟

لقد تساءل هذا السؤال ـ منذ زمن طويل ـ زكي نجيب محمود، ثم اكتشف ـ متأخراً ـ خطورة أن ندير ظهورنا للتراث، وذلك لأنه مهم من أجل إنتاج المستقبل[2].

ولكننا نسأل العظمة: هل نستطيع حقاً أن نتجاوز التراث بتجاهلنا إياه وهو حيٌّ فينا ـ شئنا أم أبينا؟ ألا تشكّل مثل هذه الدعوة خطراً على التاريخ، وسَيراً في الهواء، وتجاوزاً للتفكير الواقعي الواعي؟ هل يعني إنكار التراث أنه غير موجود، أم أن ذلك لا يخرج عن تقليد النعامة حين تدفن رأسها في التراب لتتعامى عن الواقع الذي لا تحب أن تراه؟

وإذا كان دعاة التراث يغالون في الدفاع عنه فلأن أمثال العظمة يحاولون أن يحيلوا تراثنا العربي ـ الإسلامي إلى قمامة التاريخ، وهذه المحاولة لا تخرج عن كونها دعوةً خياليةً تريد أن تنسف الجذور لتبدأ من حيث انتهى الآخرون. وإلامَ انتهى الآخرون؟ إلى علمانيات مختلفة ومتخالفة، فهناك عَلَمانيات أوروبية، وعَلَمانية أمريكية، وعَلْمانية تركية، وعَلَمانية وعَلْمانية وعِلمانية تتراوح بين محمد أركون وعادل ضاهر وعزيز العظمة[3]، إسلامية

---

(1) سيف الدين عبد الفتاح «العلمانية من منظور مختلف» في **المستقبل العربي**، عدد 166، ص 144 ـ 145.

(2) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، المقدمة.

(3) محمد أركون: **العلمنة والدين**، عادل ضاهر: **الأسس الفلسفية العلمانية**، عزيز العظمة: **العلمانية من منظور مختلف**.

ومسيحية وملحدة، مع الدين وضد الدين، مع الإسلام أو مع المسيحية، يتراشق أصحابها بالتكفير والتجهيل أو التجاهل.

أما العظمة فيريدنا أن نلتحم بالتجربة الأوروبية. ألا تُعَدُّ عملية تقليد الغرب في العِلمانية المنجزة منذ عقود، تمسّكاً بتراث الآخرين؟ أم أن تراثنا ـ وحده ـ هو المناقض للواقع، وتراثهم سابق عليه؟

ثم إن الدين في أوروبا وفي أمريكا لم يلغَ وإنما تختلف علاقة الدين بالدولة من بلد لآخر، (ولا أقول علاقة الدين بالسياسة).

ما العلمانية التي يدعو إليها العظمة إذاً؟ هل تتلخص العلمانية في استخدام العقل ومحاكمة التراث على أساسه؟ الإسلام علماني إذاً بهذا المعنى، وآيات كثيرة في القرآن تدعو إلى ذلك. هل العلمانية تفصل الدين عن الحكم؟ المسيحية علمانية إذاً لأنها تستند إلى ما جاء في الإنجيل «أعطوا إذاً ما لقيصر لقيصر وما لله لله» (متى 17/21). هل تعني العلمانية تجاوز القومية ـ التي يسميها العظمة شوفينية ـ؟

هي في عداء إذاً مع العرب والداعين إلى العروبة. هل تعني إلغاء الدين؟ هي إذاً في عداء مع المسيحية والإسلام. هل تعني إلغاء التراث؟ هي في عداء إذاً مع التراثيين في العالم. من يقيم صرح العلمانية إذاً، حين تخسر الجميع؟

ألا تكون علمانية حقاً، وأقرب إلى الواقع، وإلى المنطقية.. حين تفصل السياسة عن الدين عَلمانيتها، وحين تعزز الروابط الوطنية والقومية بعِلمانيتها (بكسر العين)، وحين تدعو إلى التواصل الإنسان الكوني بعَلَمانيتها (بفتح العين واللام)، وحين تصير من التراث الإنساني ـ الخاص والعام؟

ولكن العظمة يرفض ذلك كلّه، كما يرفض أي حوار يقوم بين العلمانيين والقوميين والمسيحيين والمسلمين ـ كما سنرى بعد قليل.

ويمعن العظمة في رفض التراث ـ شكلاً ومنهجاً ومضموناً ـ حتى أنه في دراسة نشرت له مؤخراً في مجلة المعرفة السورية يؤكد رفضه لتعبير

(المجتمع الأهلي)[1] لأنه ورد في التراث العربي، ويصرّ على استخدام كلمات العلمانية والمجتمع المدني لأنها رائجة هذه الأيام في الأدبيات الغربية. ولكننا إذا أردنا العنب يحسن بنا ألاّ ندقّق في (الناطور). ونحن مع كل الأديان والمذاهب والاتجاهات والفلسفات ما دامت تعلي من شأن الإنسان وتهدف إلى تحقيق حريته وتحافظ على كرامته من غير أن تحوّله إلى رقم أو إلى وسيلة. وهل هناك مشكلة إذا اختلفت صيغ الكلام على الديمقراطية بكلمات: الشورى، التشارك، المشاركة، الاشتراك، حكم الشعب، حكم الأمة، الحكم المدني، . . . وما إلى ذلك من كلمات؟

المشكلة أننا نختلف على تسميات صفة الحكم بين الدول وأي الصفات هي الأكمل في التعبير عن الديمقراطية الكاملة، ثم تُمَارس علينا أسوأ أشكال الاستبداد، ونتفق ـ ضمناً ـ على الخنوع صاغرين. ونقبل عملياً ما نرفضه نظرياً.

وهذا هو العظمة يترجّحُ غالباً بين رفض التراث نظرياً، والعودة اللاواعية إليه عملياً. لذا نراه يناقض نفسه حين يدعو إلى إعادة قراءة فكر ابن خلدون قراءةً عصرية. . ألا يُعَدّ ذلك نكوصاً تراثياً عن العلمانية بحسب تصوّره إيّاها؟

هل تجدي عصرنة فكر ابن خلدون أكثر من عصرنة بقية الفكر الإسلامي؟ وهل كان ابن خلدون يدعو إلى العقلانية أكثر مما دعا إليها ابن رشد والمعتزلة وبعض رواد النهضة العربية الحديثة؟ أم أن ابن خلدون يساعد على نفي التراث من خلال منهجه في التأريخ؟ وفي مكان آخر ـ أيضاً ـ نجد المؤلف يستعين بالتراث لنفيه، بمعنى أنه يجلّ التراث الذي يدعو إلى محاربة التراث، أو الذي يتفق مع بعض توجهاته. ومن ذلك تعظيمه للكلمة التي كتبها عبد الحميد بن باديس في تأبين أتاتورك، والتي يدعو فيها إلى الاقتداء بالتجربة الكمالية ـ بحسب فهم المؤلف للنص. والجدير بالملاحظة أن المؤلف يصف ابن باديس بأنه من كبار إسلاميي هذا القرن، وهو في غير

(1) عزيز العظمة، «العلمانية في فكر النهضة مشرقاً»، في المعرفة، عدد 360، 1993، أيلول، السنة 32، دمشق، وزارة الثقافة، ص ص 8 ـ 27.

مكان من كتابه يؤكد على أن كلمة (إسلامي) تعني توجّهاً دينياً في الحياة يأتي عن طريق الوراثة والتعلّق بالماضي، بينما تنصرف كلمة مسلم للتدليل على علاقة شخص ما بربه من غير أن يسقط ذلك على الحياة أو يستخدمه استخداماً نفعياً. ألا يدلّ هذا الاستخدام على اضطراب المصطلحات لديه، وهو ـ هنا، يبارك قول تراثيّ إسلاميّ. وحتى لا أُتّهم بالابتسار سأورد النص كاملاً، يقول العظمة: «ولعل من أفضل الشهود على أهمية القدوة الكمالية وفحواها التاريخي الممكن الذي ما زلنا معشر العرب هاربين منه، تأبينَ أحد كبار إسلاميي هذا القرن مصطفى كمال، في نص واضح الرؤية التاريخية منصف الروحية» (ص 139) ويقصد الكلمة التي كتبها عبد الحميد بن باديس في (الشهاب) بتاريخ 4/ 11/ 1938 عند وفاة أتاتورك. ونلاحظ ـ هنا ـ كيف يستشهد برجل من التراث، وهو يرفض التراث كلّه، فكيف استقام له ذلك؟ وكيف استقام له استخدام كلمات لا تنسجم وتوجهاته العامة مثل تعبير (منصف الروحية)، هذا ناهيك عن تعميمه حين يصف الخطاب الباديسي بأنه «نص واضح الرؤية التاريخية»، وما هذا الوضوح ـ في الواقع ـ إلا لأنه ينسجم مع المؤلف في تأليه التجربة الكمالية ـ الكاملة، في حين أن ابن باديس من ذلك براء.

هناك نقطة أخرى تتعلق بالتراث في هذا الكتاب، ولا يسعنا إلاّ أن نتساءل: لماذا يكتفي بدراسة لحظات من التاريخ، ولماذا انتقى لحظات محددة من دون غيرها، ألا يعدُّ ذلك ثغرةً منهجيةً وخللاً في المقدمات يؤدي إلى نتائج مجزوءة يعمّمها المؤلّف من دون مسوّغ[1]؟ إنه ـ في الواقع ـ يدرس تلك اللحظات التاريخية المنتقاة ليستقصي أفكارها، فلِمَ إذن يستبعد القرآن وفترة الخلافة الراشدية، وهما أصل تلك الأفكار التي اتخذت منهما طريقاً، أو وقفت لمجابهة ما طرحاه؟

وحين يتحدث ـ في الفصل الخامس ـ عن الأدب في الحقبة الوطنية، يرى أنه صار يعدّ التراث ماضياً لا مكان له في الثقافة العقلية للعصر، وأصبح

(1) سيف الدين عبد الفتاح، م.س، ص 146.

يُنظر إلى المفاهيم الإسلامية العقائدية على أنها أساطير. وهنا ـ بالذات ـ لا حاجة بنا إلى تفنيد آرائه وذلك لأننا ـ جميعاً ـ نلاحظ امتداد التراث فينا ـ سلبياً وإيجابياً ـ والأدب في الحقبة الوطنية يضم مختلف الاتجاهات. وفي كثير من الأقطار العربية تجذرت المفاهيم الإسلامية أكثر فأكثر سواء أكان ذلك بفهم صحيح أم كان بفهم خاطئ، ولكن القيم الإسلامية تمتد جنباً إلى جنب مع الفكر العلمي المؤمن، ونزعات الإلحاد الإباحية، والوجودية، والفوضوية، وسواها. . . وكل التيارات تستقي مرجعيتها من التراث حتى حين تريد نفيه، والبحث عن النزعات المادية في أعمال طيب تيزيني وحسين مروة خير دليل على ذلك، هذا فضلاً عن التوجّهات السلفيّة ـ القومية والدينية.

ولكن الحكم التعسفي الذي يتمتع به العظمة جعله يصف أعمال تيزيني ومروة بأن ما يفوقهما سطحيةً هو الجهد المبذول في أعمالهما (!)

**اللافت الرابع**: إصراره على إقناعنا بأن العرب ـ اليوم ـ قد اندرجوا في سياق العالمية والعلمانية، وذلك بالرغم من كل المؤشرات التي تدل على عكس ما يذهب إليه. فهو يرى بأن الحداثة والقيم العالمية والعلمانية تقتحم الواقع وتتواءم معه في مواجهة الدين والمحلية والأصالة والقيم التراثية التي يراها تناقض الواقع من دون استثناء.

ويتحدث في المقدمة (ص 9) عن دخول العرب الحداثة بعد الغزو الأوروبي لهم. ولكننا نتساءل: أين الحداثة؟ إننا لا نراها، إلا إذا كان يقصد بها التحديث الشكلي الذي يتعلق باستيراد بعض المُعَدَّات التقنية والتشبّه ببعض قشور الحضارة الأوروبية. والحداثة، بهذا المعنى، يرفضها صادق جلال العظم صاحب (نقد الفكر الديني) والذي يستشهد به المؤلف أكثر من مرة، ولو أنه عاد إلى كتابه (الفكر السياسي المعاصر) لوجد أن (هذه الحداثة) هي أحد مظاهر التخلف في الوطن العربي.

دخل العرب إذاً في ما يسميه المؤلف «الاندراج في العالمية» مما «شكّل جملة الشروط التي جعلت من العلمانية واقعاً تاريخياً لا انفكاك عنه» (ص 10).

وإذا كانت العلمانية واقعاً وفكراً، فإن الواقع لا يتطلب وجود الفكر، وكل ما يقال عن العلمانية ـ اليوم ـ هو مجرد تسجيل للواقع (ص 10). بهذا الشكل يرصد المؤلف تاريخاً لا وجود له سوى في مخيلته، فهو لا يرصد أي تاريخ عشناه أو واقع نعيشه. بل هو يحاول رصد مظاهر علمانية لا نرى منها شيئاً في الواقع العربي من محيطه إلى خليجه، بحيث ما كنت أتخيل وأنا أقرؤه إلاّ واقع الدول الأوروبية الحديثة.

لقد تأملت طويلاً في قوله: «العلمانية باتت واقعاً تاريخياً عربياً لا انفكاك عنه» (ص 10). وقد حرت في كلمة (عربي) وشككت طويلاً في أن تكون النقطة فوق العين قد سقطت سهواً، وإلا فإنني ما كنت قادراً على استيعاب هذا الرصد الأمين للواقع من غير وجود النقطة فوق عين إحدى الكلمتين (عربي) أو (علماني). لأن هذا النص يوحي بأن العلمانية قد تجاوزت الفكر إلى الواقع، والتنظير إلى التطبيق. ونحن ـ عربياً ـ لا نرى أنها دخلت حتى الفكر إلاّ من باب الانبهار بالحداثي الذي نعاني منه أكثر مما عانى منه أجدادنا.



بعد ذلك يستدل المؤلف استدلالين متناقضين من تبرئة صادق جلال العظم والناشر بشير داعوق من التهمة التي وجّهت إليهما بسبب كتاب (نقد الفكر الديني)، يستدلّ أولاً على أن «العلمانية في الوطن العربي شأن ثابت المقام أصيل المنبت مندرج في القانون والتراث القانوني الحالي، ثابت المواقع والأوتاد في الفكر العربي المعاصر» (ص 285) وبغض النظر عن استخداماته الإنشائية، نتابع استدلاله الثاني «على التوجه الارتكاسي للنظام العربي بعامة، ممثلاً في اتجاه الدولة الوطنية للمساومة السياسية حول وظيفتها التمدينية وضلوعها في النظام الفكري للهزيمة» (ص 286) وهما استدلالان متناقضان لا نخرج منهما بنتيجة محددة المعالم عن ارتكاس الحداثة ـ التحديث، أو عن توغّلها فينا. على الرغم من تأكيد العظمة بأن الاهتمام بالدين قد انحسر كثيراً عن أوجه النشاط الفكري والسياسي في العقود الأخيرة في الوطن العربي. ونحن ـ من غير أن نغرق في البرهنة ـ نعيش واقعاً مختلفاً تماماً عمّا يقول. بل إن كثيراً من ماركسيي العقود المنصرمة العرب

بدؤوا ـ عملياً ـ يعيدون النظر في المسألة الدينية بشكل جاد، وما يُلاحظه العظمة في ما يكتب اليوم في المجلات اليسارية خير دليل على ذلك، وإن بدا ذلك على شكل محاولات خجولة. أما تلك التأكيدات المطلقة (ثابت الموقع ـ لا انفكاك عنه ـ ينبغي ـ لا بديل...) فأظنها لا تصلح للبحث العلمي الرزين، ولو أننا دققنا فيما كان يقوله العظمة نفسه حين كان ماركسياً، وقارنّاه بما يقوله اليوم، لكفانا ذلك دليلاً على أن الرجل يدافع دفاعاً عقائدياً عن إيمانه المتحوّل، ودعانا لأن نسقط كلّ حتمياته الأبدية حتى لا نُفجع بما قد تؤول إليه آراؤه.

**اللافت الخامس**: رفض العظمة الدين جملة وتفصيلاً، مهما يكن نوعه. فالدين في نظره هو دعوة إلى الهروب من الواقع، ومعاندته (ص 11). في حين يرى أن العلمانية تدعو إلى الواقع، لذلك فإن العلمانية تناقض الدين، ويستدل على ذلك تاريخياً بقوله: «في الدولة الحميدية... بينما كانت الحياة في مختلف مجالاتها جارية على ما يخالف الدين وما ليس له من مرجعية إلا المرجعية العلمانية، قامت الإصلاحية الإسلامية على الإيهام بالعكس» (ص 176). وهنا يرتكب العظمة خطأً ثلاثياً نكشفه عبر التساؤلات الآتية:

هل كان الاستبداد الحميدي المتخلّف علمانياً؟

هل يمكن أن تلتقي ـ عند العظمة ـ العلمانية مع الاستبداد؟

وهل يمكن أن تهيمن العلمانية في بلد متخلّف، وهي ـ كما عرّفها قبل قليل ـ نتيجة للتقدم وليست سبباً له؟

وأخيراً، هل حقاً كانت الإصلاحية الإسلامية على خطأ حين حاولت أن تصوغ منهج التقدّم استناداً إلى مرجعية تراثية إسلامية؟

وتشتد هجمة العظمة على الدين ـ كما يفهمه هو ـ في الفصل الخامس من كتابه، وخاصة في إيراده مقالة لأحد العسكريين نشرت في مجلة (جيش الشعب) عام /1967/ حيث يقول صاحبها: «استنجدت أمة العرب بالإله، فتّشت عن القيم القديمة في الإسلام والمسيحية، استعانت بالنظام الإقطاعي والرأسمالي وبعض النظم المعروفة في العصور الوسطى، كل ذلك لم يجدِ

فتيلاً... الطريق الوحيدة لتشييد حضارة العرب وبناء المجتمع العربي هي خلق الإنسان الاشتراكي العربي الجديد الذي يؤمن أن الله والأديان والإقطاع والرأسمال المتخمين، وكل القيم التي سادت في المجتمع ليست إلا دمى محنطة في متاحف التاريخ» (ص 295) معقباً على هذا الاقتباس بأنه من المواقف القليلة المناهضة للدين صراحة.

فإذا لم نتعصّب في التنبيه إلى أن القائل هو (عسكري)، وأن تلك المجلة لا يمكن أن نعوّل عليها في البحث العلمي؛ فإننا نستغرب كيف قبل العظمة بسذاجة الطرح الذي يستشهد به، وبتلك الإطلاقية الفجّة (الطريق الوحيدة)، وبتحميل هذا الإنسان العربي الجديد صفة لا يرضى عنها المؤلف (الإيمان)، خاصة وأن الإيمان عند كثيرين هو اعتقاد لا يصدّقه العقل، فكيف يرضى بأن (يؤمن) بأن الله والأديان والقيم وسواها هي دمى محنّطة؟! من غير أن يتوصّل إلى قناعة عقلية بذلك؟

**اللافت السادس**: محاولته البرهنة على المماثلة بين التاريخين: العربي الإسلامي، والغربي المسيحي، ليصل إلى أن ما حدث في الغرب لا بد أن يحدث في الواقع العربي المعاصر. وتمهيداً لذلك فإنه يحاول إبراز النقاط السلبية المشتركة بين المسيحية والإسلام بجمل معيارية تحمل لهجة الإدانة فكثيراً ما يستخدم تعبيرات يستهجنها عند المتشددين الإسلاميين، فيدين ويجهّل المسلمين والمسيحيين معاً، من خلال محاولته تفنيد ما جاء في كل من القرآن والإنجيل، وهو يرى أن الثبات على مقولات وردت فيهما يعدّ ضرباً من الإغراق في اللامعقول (ص 309).

والمسيحية والإسلام متشابهان في رأيه، ليس بإيجابياتهما، بل لأن كليهما يعودان إلى أصول شرقية توحيدية مشتركة، كما أن علاقة الدين بالدولة متشابهة في الحضارتين:

فالإمبراطور البيزنطي استولى على المسيحية واستخدمها لصالحه، وكذلك الخليفة في الإسلام.

ونشأت في المسيحية مؤسسة دينية خدمت السلطة، والسلطة في الإسلام

وراثية مطلقة (باتريمونيالية) مثل الإمبراطورية والقيصرية. لكن المؤلف لم يركّز على هيمنة الكنيسة على السلطة السياسية، واضطر إلى الاعتماد ـ في تلك المقارنة ـ على تأريخ الإسلام المتأخّر، أي على أقوال خدمة السلطة كنصائح الملوك ومرايا الأمراء، واكتفى بالاعتماد على تفسير ابن تيمية لأولي الأمر، بالأمراء والعلماء معاً، ليدلل على تحالف المؤسسة الدينية مع السلطة السياسية في الإسلام، في حين فُسِّرت هذه الآية، في الواقع، على أنهم الأمراء والحكّام، ويمكن أن نفسّرها على أنهم العلماء وحسب.

وحين يسمّي المؤسسة الدينية الإسلامية بكنيسة سنيّة (ص 66) متمثّلة في المذاهب الأربعة، فإنه ينافي قوله بنفسه حين يدلل على تحالف المؤسسة الإسلامية الضعيفة مع السلطان القوي، مما حدا بابن تيمية أن يضيف كلمة العلماء إلى الأمراء ليخفف من استبداد الحكّام. وهذا يخالف الكنيسة التي كان الإمبراطور مضطراً لاسترضاء كهنتها. وينسى العظمة أن المسيحية احتاجت إلى قرون لتصبح دين الدولة، بينما أسس الإسلام دولة له منذ بدء الرسالة، مما ينفي هذه التشابهات القسرية على الجوانب السلبية في المسيحية والإسلام. وإذا سلّمنا ـ جدلاً ـ بتشابه الأصول، أليس هناك من اختلاف في الظروف التاريخية لكل منهما؟ وبالطبع لا يمكن للمؤلف أن يجيب بالنفي حتى لا ينسفَ منهج قراءته للتاريخ، وحينئذٍ لا بد أن يفضي هذا المنهج إلى نفي السياق التاريخي المستقيم[1]، وإلى تسطيح مقولة أن التاريخ يعيد نفسه، وإلا لكان العظمة تراثياً أكثر من التراثيين، وسنياً أكثر من السنيين. والمؤلف حتى يبدو معقولاً في استنتاجاته، يستبعد الحديث عن بدء الرسالة وما يطرحه القرآن، كما يستبعد الكلام على الخلافة الراشدية التي لم يتمكّن من وصفها بالوراثية المطلقة، بالرغم من وخزاته المتخفية ضد تلك الفترة الإسلامية التي تعتز بها أغلب التيارات الفكرية في الوطن العربي، كما يعتز بها المسلمون في كل مكان. وهذا لا ينفي وجود جذور مشتركة للأديان في أذهان من يؤمن بها، وذلك لأن الإسلام امتداد للمسيحية التي هي امتداد للموسوية، أي إن

(1) رضوان السيد، م.س، ص 132.

دين الكتابيين واحد، والقرآن نفسه يؤيد ذلك: ﴿وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾ (العنكبوت). ولكن تحيّز المؤلف المسبّق يجعل نتائجه غير مندرجة في سياق مقدماته وتحليلاته، خاصة عندما يطلق لنفسه حرية التعميم الساخر: «وما حدث في عالم الحاضرة المسيحية ينبغي أن يحصل في عالم الإسلام لتسود العقلانية» ألا تشكّل هذه العقلانية لديه عقيدة مطلقة لا تقبل بديلاً لها؟!

ثم ألا تتساوى حتمية التاريخ ـ هنا بالقدرية وبالنصيّة لدى من ينعتهم بالجمود، ويتهمهم بالإصرار على الشمولية فارغة المحتوى؟

ولسنا ندري ما الذي يجعله يعيب على الحوار الإسلامي ـ المسيحي وينضم إلى صف نقد الفكر الديني الذي يراه «مفنّداً لخواء ما يدعى الحوار الإسلامي المسيحي في لبنان ومشيراً لقيامه على ما يدعى في المشرق: تقبيل اللحى، وجبر الخواطر» (ص 285). ألا يمثّل هذا الموقف رؤىً تشنّجية ـ كانت ولا تزال ـ تشكّل أحد الأسباب المهمة لاستيقاظ النعرات الطائفية ولجم الحوار الذي، إن لم يكن هو الديمقراطية الفكرية، فهو أحد أسسها المهمة؟ أما الهجوم العنيف الذي يشنّه العظمة على الإسلام، فإنه خطاب لا يخرج عن التسفيهية التي ينكرها على سواه[1]. يقول: «وجاء الإسلام ديناً خالياً من الحس الأخلاقي الداخلي، قائماً على الأوامر والنواهي دون غيرها، جاهزاً للتجاوز الأكيد من قِبل الفكر الغربي، العالمي» (ص 276/ 277) ألم ينتقل المؤلف ـ هنا ـ إلى رصيف إكالة الشتائم من غير دليل، مكتفياً بتوكيداته الصارمة حيث جاء الإسلام «جاهزاً للتجاوز الأكيد»[*][2].

---

(1) ينظر: م.ن، لملاحظة رضوان السيد على هذه النقطة، ص 133 ـ 134.

(2) وجيه كوثراني، م.س، ص 129.

(*) من الطريف مقارنة قراءتين مختلفتين لكتاب العظمة، الأولى كتبها مسعود ضاهر تحت عنوان (التاريخ الفعلي لاتاريخ التمنّي) ولم يجد ثغرة في الكتاب بل يقول فيه: «إنه كتاب للحاضر وللمستقبل، ولن يفقد دوره الريادي في تقويم مسار الفكر العربي =

**اللافت السابع**: اعتقاده بأن الشريعة صيغ تاريخية مزيفة، دائمة التغيّر والتحوّل، وقد آن أوان إسقاطها. وتجاوزه الحديث عن الشريعة في شكليها: القرآني والراشدي، وإنكارها، ليركّز على أن بدايتها كانت مع الدولة العثمانية(*)، المدنية واقعاً، والإسلامية شكلاً (ص 65).

وكأن الإسلام والمدنية لا يجتمعان. إنه يختزل الإسلام إلى مجموعة نصوص غير عقلانية، وإلى طقوس وشعائر تخدم السلطان وحسب، ذاهلاً عن النصوص المدنية، وعن القضايا الحيوية التي أثارها الفقه والاجتهاد، وعن استقلال القضاء عن الأمراء والحكام في صدر الإسلام.

وإذا كان الإسلام الرسمي قد انتشر بإيعاز من السلطان وزبانيته، في فترة ما، فإن ذلك لا يعني أن الإسلام يساوي تاريخ المسلمين، أو التأريخ الرسمي.

ولنلاحظ المغالطة التاريخية شديدة اللهجة لصالح العلمانية التي ينادي بها، فهو يرى أن القرآن وصدر الإسلام تاريخ غير واضح المعالم، لأنه بقي «بمنأى عن التاريخ: فقد حكم الراشدون بالسيف وبالشورى الأرستقراطية وبالتعيين. وفي القرآن، كما ألمعنا، مناسبات لنظرية استبدادية في الحكم ودعوة إلى المشورة العامة دونما إفادة مضامين» (ص 163). والعظمة عندما يورد مثل هذا الكلام لا يعززه بشواهد قرآنية أو تاريخية تبيّن صدق ادّعائه، مما يجعلنا نرى مرجعيته تنحصر في (مونتسكيو) الذي يصف الإسلام بأنه

= المعاصر لعقود عدة». يُنظر الناقد، ع 51، أيلول/ سبتمبر 1992، ص ص 50 . 53.
والثانية كتبها أحمد الموصللي تحت عنوان: (العلمانية تحت مطارق الإسلاميين) ولم يجد حسنة في الكتاب بل يقول فيه: «يأسف المرء عند قراءته. . .» ويراه «مجانباً للصواب. . وملتوياً. . . حافلاً بالتشويه. .». وهي دراسة قيّمة بالرغم من وضوح تطرف صاحبها. يُنظر: الناقد، عدد 54، كانون أول 1992، ص ص 57 ـ 60.
وللأسف فقد اطلعت على هاتين الدراستين بعد إنجاز هذا البحث.

(*) لو أنه اطلع على أعمال المؤرّخين العرب والغرب عن تشكّل الفقه الإسلامي أثناء القرنين: الأول والثاني للهجرة لما أمكنه القول بأن الشريعة تشكّلت أيام العثمانيين. لأن المسلمين دخلوا الطور السياسي منذ هجرة النبي إلى المدينة.

يتناسب وحكم الاستبداد، كما يستعير شذرات بعض المستشرقين الذين يصفون الحكم الراشدي بأنه حكم بالسيف.

وإذا كان الإسلاميون ـ على حد تعبيره ـ يسفّهون العلمانية، فإن المؤلف يسفّه، لا الخطاب الإسلامي فحسب، بل ومرجعية أصحابه ومفاهيمهم أيضاً، كالشريعة والتراث والأصالة، فيخرج، بذلك، عن منهجه التاريخي ليدخل في سجال تاريخي لاعقلاني، عانينا ونعاني منه ونحن ندّعي الحيادية والحوار. ما الذي يقوله العظمة عن (الخطاب الإسلامي) حين يفككه؟ يخرجه من إطاره التاريخي ـ الثقافي ـ الاجتماعي ـ السياسي ويسمّيه (التقليدية الدينية) التي تقع خارج الزمان والمكان. مما يصح معه أن نحكم على حكمه بأنه متسرّع، وبأنه يحشد مفاهيم كثيرة من دون ضرورة لاستخدامها، ويسمّي المؤسسة الدينية أو الفئة المتخصصة في علوم الدين (بالكهنوت) في حين أن نظام الإسلام يحتوي على علماء دين لا على كهنوت. وهل كل فئة متخصصة هي كهنوت؟ وهل مؤسسات العلمانية ـ مثلاً ـ كهنوتية أيضاً[1]؟



ولا يدّخر المؤلف مناسبة للقول: «هذا إذا أخذنا بصحة الرواية التقليدية حول تاريخ القرآن وتدوينه وجمعه» (ص 67). وهنا أكاد أجزم بأنه لم يطّلع لا على القرآن ولا على تلك الرواية التي يدعوها (تقليدية)، وإلاّ لكان ـ على الأقل ـ احترم مفكّري الإسلام الذين يحترمون (بوذا) و(أرسطو) و(ماركس)، مقتنعين بأن لكل إنسان الحرية في الاعتقاد. ولكن الذي يفعله العظمة هو تحويل الإسلام إلى أسطورة، قائلاً: «لا تستقيم أية حضارة على صعيد التطور الجمعي والرمز الثقافي دون أسطورة بدء، ولا تختلف الحضارة الإسلامية عن سنّة البشرية هذه» (ص 70).

وفي هذا النص يقع في إشكالية التناقض التي تميّز هذا الكتاب، فمن جهة يعترف بأن الإسلام أنشأ حضارة، ثم يدّعي بأن القرآن والخلافة الراشدية ما هما سوى أساطير، هذا في حين ما زلنا نذكر أنه قال قبل قليل عن

(1) سيف الدين عبد الفتاح، م.س، ص ص 148 ـ 149.

الراشدين أنهم حكموا بالسيف، أي أن وجودهم حقيقي وتاريخي، ولكنه وجود مخجل، فكيف يتحول ما هو طغياني إلى رمز للعدالة، ومثال على بناء الحضارات؟!

**اللافت الثامن:** إدانته لكل التيارات التي تحاول إقامة المصالحة بينها وبين الدين، وكذلك الحوارات التي تقوم بين المسيحية والإسلام. ومحاولته البرهنة على تهافت الأقوال التي تربط بين العروبة والإسلام. واعتقاده بأن دعاة العروبة الإحيائية والعروبة الإسلامية يشتركون في دعواهم الشعبوية والقومية، التي لا آفاق تاريخية لها، مع الفكر الفاشي في إيطاليا. وهو حين يتحدث عن القومية العربية، وخاصة تلك التي تفصل بين الدين والدولة (ص 126 ـ 135) فإنه لا يخرج عن سياق أفكار هشام شرابي أو ألبرت حوراني وغيرهم، ممن جعلوا الفكرة القومية ترتبط ببعض الرواد المسيحيين، من غير أن يشير إلى أي منهم. ثم يسحب هذه المقولة، في فصل تالٍ، بحجّة أن المواقف المسيحية اللبنانية، وخاصة المارونية، كانت مواقف طائفية محتمية بأوروبا (ص 188).

ثم يعود إلى القول بأنه ليس «ثمة صلة مباشرة أو غير مباشرة بين العلمانية العربية والقومية العربية ذات الريادة المسيحية المزعومة» (ص 129) حيث أن الفكرة القومية لم تكن قائمة على تصوّر علماني. وهذا مخالف لواقع الحال، ذلك لأن دور المسيحيين في الدعوة إلى القومية العربية وعلمنة الدولة لا يخفى على أحد، بل إن فكرة العلمانية نشأت أساساً من أجل تعزيز فكرة العروبة. ودعوة نجيب عازوري مثال واضح على ذلك، فضلاً عن دور الأحزاب: القومي السوري الاجتماعي والبعثي والناصري وسواها.

والعظمة ـ في الوقت ذاته ـ يبرر إعدام الشهداء في سورية ولبنان على يد جمال باشا السفّاح بحجة أنهم كانوا متفقين مع الأعداء، في حين تبيّن أنه لا صلة لهم بأحد. ألا يعني ذلك كلّه أن المؤلف يسوّد التاريخ ليبيّض صفحة العلمانية[1]؟

(1) عصام خليفة، م.س، ص ص 141 ـ 142.

لكنّ المشكلة الأساسية التي تواجه العظمة في هذا الفصل هي قوله:

«أمّا ما أخذ على أنه بدايات القومية العربية عند عبد الرحمن الكواكبي وغيره، فهو لم يكن في واقع الأمر إلا تخصيصاً للخلافة بالعروبة، كما سنرى» (ص 130).

ونقول مشكلة لأنني أنهيت الكتاب ولم أرَ أي إضاءة حول هذه النقطة عند الكواكبي. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تعلمون بأنني قد أنجزت مجموعة بحوث عن الكواكبي مسلماً وعربياً ومناهضاً للاستبداد(1)، فضلاً عن أن أكثر من أربعين باحثاً ودارساً لاحظوا توجهاً قومياً عربياً في فكر الكواكبي، كما أن أنطون سعادة لم يكن ساذجاً حين وضع اسم الكواكبي في البند الثالث من دستور الحزب بين قلة من الداعين إلى العروبة في وقت مبكر من تاريخنا.

إلاّ أن طرح العظمة يغدو مفهوماً حين ننتقل إلى آراء أخرى له عن الكواكبي مما يتوضّح معه أنه لم يطّلع على فكره، وإنما اكتفى بنقل اقتباساته عنه من كتب أخرى لا من كتابات الكواكبي نفسها. لذلك نراه يقوله: «ولئن كان الكواكبي - وهو يقتبس ألفييري... على طول طبائع الاستبداد - يوافق... على أن الاستبداد السياسي متولّد عن الاستبداد الديني...» (ص 163).

ونحن نعلم من أين جاء العظمة بهذا النص. إنه نص يعتمد على كتابات الباحثة اليهودية سيلفيا حاييم، ولو أنه عاد إلى براهين فرادة الكواكبي عند جان داية في كتابه (صحافة الكواكبي) وعند الدارسة نور ليلى عدنان في رسالتها للماجستير (الكواكبي مصلحاً وأديباً) وعند محمد عمارة في كتابه (الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام) وغيرهم.. لأغنته تلك الدراسات عن إطلاق هذه الأحكام التي تفتقر إلى الاتزان العلمي. إن في هذه المغالطة،

(1) محمد جمال طحّان: المستقبل العربي، عدد 157، دراسات عربية، عدد 10 ـ 12، 1992، الوحدة عدد 96، دراسات اشتراكية، عدد 133، نهج الإسلام، عدد 54، وسواها...

التي ندرك كنهها، برهاناً على أحكامه التعميمية السريعة، مما يكفي للتشكيك في مطلقاته الأخرى، ومما يدعو إلى مقارنة مقولاته بمقولات ذات رؤية مختلفة. وإذا عدتم إلى دراستي المنشورة في مجلة المعرفة السورية في مطلع هذا العام لرأيتم علاقة الاستبداد بالدين في فكر الكواكبي، وبصورة تختلف تماماً عما يطرحه العظمة هنا[1].

**اللافت التاسع**: إدانته للإصلاحية الإسلامية على اعتبار أنها توفيقية مرتبطة بالمرجعيات التراثية. ومحاولته التشكيك بالنص الإسلامي الذي يشكّل المرجعية الأساسية للإصلاحيين، قرآناً وسنّة. لأنه يرى أن المفاهيم العقائدية الإسلامية ما هي إلاّ أساطير. والعظمة يدين الإصلاحيين الإسلاميين كما يدين المؤسسات، وما ذاك إلاّ لأنهم لا يتنكرون للإسلام، ويصفهم بأنهم يؤكدون على قيم بالية (ص 78) ناسياً أنهم كانوا ـ في الواقع ـ ضد الاستعمار، وضد السلطة القائمة، وضد الإسلام الرسمي، وضد التخلّف.

وبصرف النظر عن السياق التاريخي، يدين العظمة الإصلاحيين لأنه يراهم موفّقين بين القديم والحديث، أي بين التاريخ واللاتاريخ، بحسب تعبيره (ص 149). ويرى أنهم يعتمدون على الفكر اليميني الأوروبي العنصري (ص 148 ـ 151).

ومع ملاحظة هذه الأحكام المعيارية (فكر يميني عنصري) نلاحظ تردده في إدانة الإصلاحيين، مرة لأنهم تراثيون، ومرة لأنهم يعتمدون على الفكر الأوروبي بشكل جزئي. وأكثر ما يقلقه هو قول الإصلاحيين الإسلاميين بأن «الإسلام دين ودنيا» (ص 234). ورفضهم الالتحاق بركب أوروبا من غير إخضاعها إلى مفاهيمهم. ومن المنطلق نفسه يدين (الحركة العربية) التي انفصلت عن تركيا، وخسرت ـ برأيه ـ التجربة الكمالية التركية العلمانية[2]؛ ذاهلاً عن دور الحكام العرب في التطرف والتطرف المعاكس بين علمنة أوروبية وانكفاء إلى الماضي، وخير مثالين على ذلك الحبيب بورقيبة في

(1) رضوان السيد، م.س، ص 134.

(2) سيف الدين عبد الفتاح، م.س، ص 153.

تونس وسعيد أبو قابوس في سلطنة عُمان.

ثم يقول عن الإصلاحية الإسلامية بأنها «جاءت فكراً نفعياً في أسسه المزعومة في تاريخ نُزع عنه الزمان، وجُمّد في لحظة بدايته القرآنية والمحمدية وفترة الخلفاء الراشدين، بإلزامها مضامين لا يمكن أن تتحملها» هذا في حين رأى قبل قليل بأن الإصلاحيين الإسلاميين يوفّقون بين الأطاريح الإسلامية الأصولية والفكر الأوروبي المعاصر، فإلى أي التقييمين نستند؟

وهل علينا حقاً أن ندين الفكر التوفيقي لمجرد أنه لا يريد إقامة قطيعة صارمة مع الماضي؟ إن إقامة القطيعة بهذه الحدّة هي التي تنطلق من فكر لا تاريخي، لأنها تريد بتر مكوناتنا الأساسية لنلبس خوذة الغربي ونفكّر برأسه. وفي حين يرى أن الإصلاحية الإسلامية جاءت ردّاً على دولة التنظيمات وأرادت تجميد الزمان في لحظة بدايته مما رعى استمرار اللاعقلانية في الفكر والحياة العربيين، يرى في مكان آخر من كتابه أن العرب المسيحيين لا علاقة لهم بالثقافة الإسلامية. ولا نعلم كيف استقام له ذلك وكتابات النهضويين - المسيحيين على الأقل - تثبت عكس ما يدعيه تماماً. ويتابع العظمة تناقضه المذهل حيث يقول بأن الإصلاحية الإسلامية، وَفقاً لاعتبارات نفعية دفاعية، محاوِلَة الحفاظ على مرجعيتها الرمزية - الدينية، قامت على أساس من واقع علماني وتسمية دينية لها. ألا يوضّح هذا الكلام تناقضاً مع ما سبق؟ والعلمانية - هنا - ترادف الدنيا لديه، أي تصرّف الإصلاحيون على أساس دنيوي - واقعي، في حين أنه لا علاقة للعلمانية بهذا الوصف. وهذا أحد البراهين على استخدام المصطلحات المضطرب في كتاب العظمة الذي يتحدث بعد ذلك عن نزوع علماني في الفكر والأدب بحيث يجعل الأفغاني - هنا - ينتمي إلى عالم العلمانية، في حين أنه برهن - في الفصول السابقة - على أنه رجل دين ينتمي إلى الإصلاحية المُدانة.

**اللافت العاشر**: ربطه تقدّم الحياة الاجتماعية والسياسية بانحسار الاهتمام بالدين، وإيمانه بأن العلمانية والدين لا يجتمعان. لذلك لا بد من التمسّك بها بعيداً عن الغيبيات والمرجعيات الدينية والتراثية. وهو يبدي إعجابه بالتجربة التركية الكمالية في العلمنة، ويعدّها مثالاً يجب أن يُحتذى. ويرى

أننا لو لم ننفصل عن التجربة الكمالية لعمّت العلمنة بلداننا. وهو حين يمدح التجربة الكمالية يعجب بإجراءاتها وبإنجازاتها حيث فُرض على تركيا الخروج من زمانية استتباعية كانت ستقضي على كيانها لو لم تفرض عليها قيم العلمنة. ويشيد المؤلف بمنع التجمعات الدينية ذاهلاً عن أن مثل تلك التجمعات هي التي تنبئ عن وجود الديمقراطية في بلد ما ـ والتي يقرنها دائماً بوجود العلمانية.

كما أنه يشيد بفرض السفور وبمنع لبس العمائم، وباستخدام الحروف اللاتينية. فهل صحيح لو أننا بدّلنا الحروف، وألغينا الدين من الدولة، وفرضنا السفور؛ نصبح حضاريين وديمقراطيين ومدنيين؟ ألم يؤذِ تغيير اللغة الأدب التركي المعاصر من حيث إنه أمسى أدباً بلا تاريخ؟ إن الحكومات المعاصرة ما عادت تتوسل الدين، بل هي حكومات عسكرية لا يهمها التسويغ والتبرير ما دامت تحميها العصا، سواء أتصرّفت بما يوافق الدين أو بما ينافيه أو ينأى عنه.

ونستمر مع قول المؤلف معجباً: «حمل مصطفى كمال نساء تركيا على السفور والاختلاط بالرجال ومراقصتهم» (ص 200) لنلاحظ أن العلمنة ـ هنا ـ قامت لا بتحوّل اجتماعي طبيعي، بل بشكل قسري من الحكومة، فلم يأخذ أتاتورك بعين الاعتبار المجتمع التركي وتراثه الإيماني العميق، بل تصرّف وكأن المجتمع لا وجود له، وكأنه لا يمتلك بعداً دينياً لا غنى له عنه في حياته. لقد تغافل عن مشكلات المجتمع وعن مكوناته، ولهذا نجد اليوم الأصوات الدينية ترتفع في تركيا من جديد. لقد فرض العلمانية بالقوة ومن فوق مما جعل تركيا النموذج الذي ينبغي ألاّ يحتذى بالعلمانية. وقد وقع في الخطأ نفسه الحبيب بورقيبة في تونس، ولهذا السبب ـ أيضاً ـ عادت دول الاتحاد السوفياتي السابق تفصح عن دياناتها المكبوتة والتي بقيت تتوارثها حتى وهي في ظل دولة الإلحاد القسري.

ثم كيف نستطيع أن نجد فارقاً بين من يفرض الحجاب ومن يمنعه؟ ألا ينطلق الفريقان من إيديولوجية متحجرة لا تستوعب الآخر ولا ترقى إلى فهم حريته. وبالطبع، فإن الأمر يزداد سوءًا لدى (العلمانيين)، خاصة عندما يتظاهر

آلاف الفرنسيين العلمانيين، مثلاً، ضد حجاب المرأة، بحجة أنه يتنافى وقيم العلمنة. ما الفرق إذاً بين هؤلاء وأولئك الذين يعمدون إلى إيذاء المرأة السافرة في كثير من البلاد الإسلامية؟ بل ما الذي يميّز هؤلاء وأولئك من الذين مزّقوا معطفاً أخضر لامرأة مسالمة لمجرد أنهم من أنصار فريق الاتحاد(*) لكرة القدم؟

ويتابع العظمة الإشادة بالتجربة الكمالية بالطريقة نفسها حيث يقول: «ثم استكملت إجراءات إنشاء أسس المجتمع الحديث بالانفصال عن أي صلة بالعرب».

وكأن العرب هم سبب تخلّف تركيا لا العكس.

المسألة، إذاً، ليست في تبنّي المصطلحات، وإنما في ممارستها بشكل ينسجم مع الإنسان - في الزمان والمكان، بحيث لا تخترق - تلك الممارسة - إنسانية البشر ولا تتهمهم عشوائياً بأنهم متخلفون لمجرد أنهم يبدون وجهة نظر مختلفة.

هل انتقلت تركيا إلى حال مختلفة عن حالنا لأن الدين غير عقلاني، أم لأننا نواجَه - في الداخل والخارج - ليبقى الوضع على ما هو عليه؟

وهل العلمنة هي سبب تطوّر الغرب، أم أن العلمانية هي نتيجته؟

إن ذلك الإعجاب بالعلمنة القسرية يخالف ما يذهب إليه المؤلف من أن العلمانية نتيجة وليست سبباً، ولهذا نفضّل لو أنه أعاد النظر في أحكامه التعميمية الإطلاقية ليقدّم لنا كتاباً لا يؤخذ بالتطرّف ثم لا يفيد. ويتجلى تعميمه حين يربط بلا سبب بين العلمانية والحرية والديمقراطية والعروبة، ولعله يفعل ذلك ليربطها بقيم تلقى قبولاً عاماً يحرر العلمانية من نافذتها ليستنتج «ضرورة العلمانية في وطن عربي..» (ص 12) زاعماً أنه «لا استعادة لأسس الديمقراطية إلا بالعلمانية» (ص 339) ولكننا نتساءل: متى كانت الديمقراطية موجودة حتى نستعيدها، وهل استعادتها الدول التي أقصت الدين،

(*) الاتحاد والحرية فريقان لكرة القدم بحلب، الأول يرتدي اللون الأحمر، والثاني الأخضر، وهما دائما التنافس، وأنصارهما يتميّزون بالتصرفات الهوجاء.

ليس عن الحكم فحسب، بل عن حياة الناس أيضاً؟ ثم إن كلمة (استعادة) ألا تماثل كلمتي (الإحياء) و(البعث) اللتين يرفضهما ويدين من يأخذ بهما؟

ولكن المؤلف يتابع استنتاجاته مسبقة الصنع ويدّعي أنه ليس هناك مجال وسط بين العلمانية والعداء للعلمانية تقطن فيه الديمقراطية أو العقلانية. وأن الفكر العلماني يشكّل القاعدة الديمقراطية الصلبة للدولة الحديثة، ناسياً علمانية الاتحاد السوفياتي التي لجمت كل التوجهات الديمقراطية وقادت ـ باسم العلمنة ـ إلى قمة الاستبداد، وما زالت تعاني دويلاتها المنقسمة من تأثيرات التسيير القسري للناس والتاريخ.

فهل يمكن اختزال تحقيق النهضة إلى كلمة غامضة وعائمة كالعلمانية التي وردت عند العظمة وهي في خلاف مع الأديان والتيارات المختلفة؟

وهل العلمانية هي سبب تطور الغرب أم أنها نتيجة له، بحيث ينبغي لنا أن نجيب عن سؤال النهضة قبل إثارة مشكلة العلمانية؟

أم أن مطلب النهضة هو مطلب العلمانية نفسه، بصيغ متعددة؟

وربما يعدّ المؤلف هذا الموقف انتقائياً، في حين أنه لا يقل انتقائية عن سواه حيث يدرس لحظات مختارة من التراث ليبرز فيها علاقة خاصة للدين بالدولة تؤيّد دعواه، من غير أن يبيّن موقف القرآن من العلمانية، ومن غير أن يشير إلى أعمال محمد أركون الذي درس جزءًا من هذه المسألة، كما أنه لم يعر اهتماماً لكثير من الدراسات المهمة مثل أعمال خالد محمد خالد وحسن صعب[1]، وإنما اكتفى بوصف الأخيرين بأنهما موفقان بين المسيحية والإسلام. وبالطبع، هو يرفض الفكر الصادر عن متدينين ـ جملة وتفصيلاً. ولم يتمكّن من تفسير وجود دول علمانية متدينة كالولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا، مثلاً.

بل لقد حاول استخدام دراسات ماركسية للتدليل على تخلف تفكير المسلمين وضحالة الإسلام. بينما تتطلّب المنهجية العلمية أن يأخذ كلام

(1) عصام خليفة، م.س، ص 137.

المسلمين منهم لا من أقوال سواهم عنهم؛ وذلك لأن الدراسة التاريخية وغير التاريخية تتطلّب العودة إلى الأصول لا إلى الفروع.

ونريد أن نسأل المؤلف ـ هنا ـ هل كان التطور الحضاري يحدث دائماً لأنه ضد الدين، أم أن الحضارة العربية إسلامية قبل أي شيء آخر؟

غير أنه يواظب في دعوته إلى «التفرنج» (ص 105) المبشّر بالعلمانية. وقد قمت بتجربة حاولها سيف الدين عبد الفتاح خلال قراءته للكتاب[1]، فاستبدلت كلمة دين بكلمة علمانية، أينما وردت العلمانية مذكّاة، خلال خمسين صفحة بشكل عشوائي، ووجدت ذلك مناسباً لخطاب إسلامي متطرّف، في أكثر مواضع ورودها. ألا يعني هذا بأن العظمة لا يختلف نهجاً عن أي متطرّف يذم العلمانية والعلمانيين، ويمنح نفسه حق إطلاق الأحكام المعيارية الشمولية الحتمية؟!

فلننظر في بعض ما يقول وفي البديل الممكن:

«فالعلمانية واقع.. والعلمانية فكر» والدين واقع.. والدين فكر.

«العلمانية كالعالمية جزء بنيوي من حياتنا» والدين كالعالمية جزء بنيوي من حياتنا.

«العلمانية واقع لا انفكاك عنه» والدين واقع لا انفكاك عنه.

«إن مسيرة التاريخ آيلة إلى العلمانية» إن مسيرة التاريخ آيلة إلى الدين.

«ينبغي أن يقوم قانون المجتمع على أساس النموذج العلماني».

ينبغي أن يقوم قانون المجتمع على أساس النموذج الديني.

«لا استعادة لأسس الديمقراطية إلا بالعلمانية»... إلا بالدين.

«لا بديل للنظام الاستتباعي إلا الدولة العلمانية»... إلا بالعودة إلى الدين وهكذا...

ثم ألا يدلّ الواقع على انتشار الحركات الإسلامية، وعلى أن الدول التي تتخذ من الدين مصدراً للاحتكام أكثر من تلك التي تندرج في سياق

(1) سيف الدين عبد الفتاح، م.س، ص 143.

العلمانية، من حيث الممارسة الفعلية على أقل تقدير؟ فلماذا التعميم والتأكيد والحتمية؟

وأخيراً.. إذا كانت «علمانية الحياة.. تحصيلَ حاصل لأن الحياة دنيوية بطبيعتها» (ص 103)، لماذا كل ذلك الصراع حول مشروعية العلمانية إذا كنا نعيشها سواء أشئنا أم أبينا، كما يدّعي صاحب العلمانية من منظور مختلف؟ أليست هذه المغالاة في (العلمانية) هي التي تخلق ردّة الفعل العنيفة والمغالية للفكر الديني السلفي؟

وكيف يمكننا أن نقنع المسلم بالعلمانية إذا كان أحد دعاتها يقول: «وبالرغم من إعادة الاعتبار إلى مؤسسات دينية خيالية، وإلى عقل ديني بالٍ في مجال الصراعات السياسية» (ص 197) «إن مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى العلمانية» (ص 197) إذاً لماذا نتحدث عن شيء لا بد آت، يخترق كل أطروحات الإسلاميين بهذا الحزم والإطلاقية والحتمية[1]؟

والمؤلف، في مواضع كثيرة يخرج أسلوبه عن الرزانة العلمية ويكيل الاتهامات إلى الآخرين، ولا ندري إذا كان هذا الأمر يندرج في سياق المنظور المختلف، إذ نراه يصف أدونيس والجابري وتيزيني ومحمد عيتاني بأنهم سطحيون (ص 296 ـ 297) ويقول عن الأخير بأن التاريخ عنده هو تاريخ من التمنّي. ويقول: «جاء التراث عند حسين مروة والطيب تيزيني تراثاً لا تاريخية فعلية له في إطار ماركسية إيمانية مدرسية» يقول عنها بأنها «ماركسية لا يضارع حجم سذاجتها إلاّ ضخامة الجهد المبذول في سبيل إقامتها». وبذلك يبدو العظمة ـ وحده ـ الذي يضع التاريخ في سياقه التاريخي، ويفهمه على أنه مكتظ بالعلمانية(!) وقد تبين لنا عكس ذلك قبل قليل. هذا فضلاً عن أنه لم يأتِ بجديد وإنما يتبع خطى مروة وتيزيني ـ اللذين يهجوهما ـ واللذين بحثا عن النزعات المادية في الإسلام.

ونتابع معه في مكان آخر حين يرى أن المثقفين نشروا صورة مزيفة عن

---

(1) يُقارَن: سيف الدين عبد الفتاح، م.س، ص 151. وجيه كوثراني ـ ندوة ـ، م.س، ص 130.

علاقة الدين بالدولة في أوروبا، يقول: «وهم ينشرونها استناداً، على الأرجح، إلى قراءات في المختصرات، أو إلى بقايا ذكرى دروس التاريخ في المدارس الثانوية أو الابتدائية» (ص 26). هكذا يعامل العظمة أنداده من الباحثين حين يختلف معهم في الرأي. أما حين يتفق مع واحد منهم فنراه يقول: «انقضى أكثر من ستين عاماً على الدلائل القاطعة، التي أتى بها علي عبد الرازق، على غياب التشريع السياسي عن القرآن» (ص 38) ومن يقرأ (الإسلام وأصول الحكم) يكتشف سذاجة تلك البراهين وغياب المنهج في الوصول إليها، ولكنها كانت ـ كما الكتاب ـ في حينها كشفاً جديداً يثير الفكر والحوار، ولكن العجب يدهمنا ممن يصفها ونحن على أبواب القرن الواحد والعشرين بأنها «دلائل قاطعة»[1].

وبالرغم من ذلك كله لانعدم وجود إيجابيات في كتاب العظمة، منها: شمولية مصادره ومراجعه، وتنوّعها، وتعدّد لغاتها. وبما أن العلمانية هي نتاج فكر أوروبي، فمن الجيد أن نأخذ الفكر من مصادره وبلغته، لكنه ـ بحذافيره ـ لا يعبّر عنا.



لقد جمع العظمة مادة ممتازة وغنيّة، لكنّه وظّفها بتعسّف لصالح فكرة مسبقة يعتنقها بتشدّد واضح، وانتقى منها ما يؤيد دعواه، ولم يتعامل معها بشكل حيادي أو موضوعي معقول ينطلق من زاوية رؤىً خاصة ـ وهو أمر مشروع ـ بل إنه خرج بنتائج تعسّفية فيما يخص الإسلام والإصلاحيين الإسلاميين.

ثم إن مسحاً لمصادره ومراجعه حول الإسلام يوضّح فقرها.

إن كتاب العظمة غزير بالمعلومات والتفاصيل، وصاحبه يتمتع بمنهجية شكلية دقيقة من حيث الاقتباسات والإحالات والتوثيق؛ ولكنّه لم يوظّف كما أراد صاحبه في المقدمة، لكشف تركيب المجتمع العربي وآلية سياسته[2].

(1) سيف الدين عبد الفتاح، م.س، ص 147.

(2) م.ن، ص 142 ـ 143.

وهو، حين يشرح منظوره المختلف الذي يتناول به العلمانية في الوطن العربي، يحدوه بالانطلاق من معرفة الواقع العربي في ضوء تطوره التاريخي الفعلي، مسقطاً تأريخه الحالم، لكنه لم يفلح في تحقيق ما توصّل إليه حليم بركات في كتابه (المجتمع العربي المعاصر).

**خاتمة:**

إذا كانت العلمانية تعني تقديم الدليل العقلي الممكن على الأمر النصيّ فيما يختص بشؤون الحياة، فإن من يتفحّص نصوص الأمر والنهي تفحّصاً عقلياً صرفاً قبل اتّباعها، هو علماني. وفي الوقت نفسه فإن من يمتنع عن شرب الخمر لقناعة عقلية، هو علماني ولا علاقة له بمن يمتنع عن ذلك لأنه محرّم وحسب. بهذا المعنى الإيجابي المفتوح للعلمانية يُدرء تعارضها مع الإسلام، لأنه يأمر باستخدام العقل، والقرآن يخاطب العقول، فضلاً عن أن الإسلام عَلَماني لأنه جاء للناس جميعاً، ولأنه يُدخِل العالم ضمن دائرة اهتمامه. أما عندما تأتي العلمانية على أنها البديل الكلياني لشمولية الإسلام، لا بد إذاً من التعارض بينهما.

لن نقول، كما تردد على مدى قرن، بأن الإسلام اشتراكي، أو لا علاقة له بالدولة، أو أنه علماني... بل نعتقد بأنّه يقبل الاشتراكية والقوانين المدنية والعلمانية وسواها، شرط أن تقبله هي، ولا يعمل أصحابها على تسفيهه أو محاربته أو الخروج على قواعده الأساسية. وما قواعده الأساسية؟ أكاد أزعم بأن الإسلام يرضى من الناس بأن يطبّقوا الوصايا العشر، وذلك لأنه امتداد للمسيحية التي هي امتداد لليهودية، فدين الكتابيين واحد بدليل ما جاء في القرآن الكريم ﴿وقولوا آمنا بالذي أُنزل إلينا وأُنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾(*).

ويمعن القرآن في طلب الحوار، راضياً بالحد الأدنى المشترك بينه وبين سواه ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمةٍ سواء بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلاّ الله

(*) 46/ 29.

ولا نشرك به شيئاً...﴾(*).

فهل يمكن أن تلتقي القوانين المدنية مع الشريعة الإسلامية؟ أظن أن الجواب هو نعم، ما دام القانون يحرص على إنسانية الإنسان. فحكم السارق في الشريعة الإسلامية قطع يده، وحكم الزاني الجلد أو الرجم. ومعنى هذه الأحكام الإسلامية أن قطع اليد والرجم أمران جائزان كعقوبة لردع السارق والزاني، وأن هذا العقاب هو الحد الأقصى، في حال التأكد من ثبوت الجرم ومن غياب الأسباب المخففة للعقوبة، أو غياب الأسباب والملابسات التي قد تجعل الفعل لا يضوي الفاعل تحت بند السارق. وهذا يجعل الأحكام المدنية اليوم، والتي تكتفي بمصادرة حرية السارق بعض الوقت، لا تناقض حكم الشريعة وإنما تستند إلى ظروف الفعل في عصرنا، وتنسجم مع الآية القرآنية ﴿وأن تعفوا أقرب للتقوى...﴾(**) وفي القرآن آيات كثيرة تدعو إلى الصفح والغفران ﴿وإن تعفوا وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم﴾(***).

والمهم ـ هنا ـ الهدف من ذلك كلّه، ما الذي تريد القوانين أن تحققه، سواء أكانت قوانين الشريعة الإسلامية، أم كانت قوانين وضعية؟

وقد وقع العظمة في الدعوة إلى رفض العلمانية من حيث لا يدري، وذلك لأنه يمنح العلمانية العربية أغراض العلمانية الأوروبية من خلال المماثلة أو المقارنة بين التاريخين، وهو أمر لا يستقيم. إن الإسلام كان موجوداً حين سيطرت الكنيسة على الدولة، ولو كان الأمر كذلك، لقامت حرب بين الدين والدولة منذ الخلافة الراشدية، ولكن ذلك لم يحدث، مما يدلّ على أن المؤلف يقارب بين تاريخين مختلفين لتحقيق غرضه في إيجاد علمانية يدعوها طيب تيزيني (بالعصروية) ويسمّيها آخرون (التغريب) أو (التأورب)، وهذا يدعونا إلى سؤال المؤلف:

---

(*) 64/ 3.

(**) 237/ 2.

(***) 14/ 64. وقارن أيضاً بالآيات: 178 و219/ 2، 134 و159/ 3، 149/ 4، 13/ 5، 22/ 24، 25 و40/ 42.

هل ننظر إلى الأسس التي تقوم عليها العلمانية من غير النظر إلى غاياتها؟

وهل كان غرض العلمانية الأوروبية حين نشأت كفرضها عندنا اليوم؟

هل يمكن أن نطبق العلمانية، كما يريدون تطبيق الإسلامية، أو الماركسية، بالعنف؟ وهل تبقى ـ بعد ذلك ـ علمانية؟

هل من التاريخ والواقع والمنهجية أن ننسف التراث كلّه ومخزون ذاكرة الناس، ثم نطلب منهم أن يقتنعوا ويقنعوا؟

هل امتحن القانون الإسلامي ـ النصيّ على أرض الواقع وأثبت فشله؟

هل ما يحدث الآن في البلاد الإسلامية يتعلّق فعلاً بالشريعة الإسلامية، أم أنه يتخفى باسمها؟

وإذا قونن العالم ـ علمانياً ـ هل تتحقق فعلاً نهضتنا، أم أن الأمر يتعلّق بالممارسة، وبتحضير الإنسان أولاً؟

هل يريد علمانية متجردة من الزمان والمكان، حتى يعرّفها بإطلاق؟ ماذا ترك لشموليات الإيديولوجيات الأخرى إذاً؟

وبانتظار إجابته على تلك التساؤلات، نرى أن الإصلاحية الإسلامية، التي يعيب عليها المؤلف توفيقيتها، كانت أكثر قدرة منه على فهم متطلّبات الواقع، وأقدر على فهم مواطنيها ومجتمعها.

إن ما يوالف بين فصول كتاب العظمة عقيدة علمانية تشنجية يُنظر من خلالها إلى الواقع العربي وتاريخه بتطرّف يتميّز بأفقية معالجة الموضوع دون عمقها. وقد كان المؤلف صريحاً بانتصاره إلى العلمانية التي ينظر إليها من منظور مختلف مما يجعلها ـ بحق ـ علمانية العظمة التي ترفض الارتباط بالدين وبالتراث وبالقومية، مما ينفي عنها صفة التوجّه العَلَماني أو النزعة العِلمانية، لتصبَّ في قالب العقيدة العَلْمانية المفرقة في التفرنج وفي التعميمات والحتميات، التي لا تقبلها العلوم الإنسانية، إلى درجة أنها ـ أي علمانية العظمة ـ تقطع الطريق على أي حوار ممكن مع التيارات الفكرية الأخرى، من خلال صرامتها وإكالة صاحبها التهم إلى من يخالفها.

هذا في حين أننا بأمسّ الحاجة إلى قواسم مشتركة بين الاتجاهات، تتكوّن عبر حوار هادئ كي نتخلّص مما نحن فيه من تجهيل وتكفير وحروب عصبوية ـ تعصبيّة تساعد المستبد والمستغل والمستلِب، وتجعلنا عرضة للاسترقاق من مختلف الجهات. فهل نتعلّم دروس التآلف قبل أن يحرق أبصارَنا الانبهار؟!



## المصادر

1 ـ أركون، محمد. **الفكر الإسلامي ـ نقد واجتهاد**. ت: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط 2، 1992؛ الأولى 1990، 339 ص.

2 ـ أركون، محمد. **العلمنة والدين** (الإسلام ـ المسيحية ـ الغرب). ت: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط 2، 1993؛ 136 ص.

3 ـ حداد، غريغوار. «المسيحية والعلمانية» في **مواقف**، بيروت، عدد 39، 1980.

4 ـ السيد، رضوان. رياض قاسم، عزيز العظمة، عصام خليفة، فهمية شرف الدين، وجيه كوثراني «العلمانية من منظور مختلف ـ **ندوة المستقبل العربي**» في **المستقبل العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، عدد 171، 5/ 1993، ص ص 122 ـ 147، 192.

5 ـ ضاهر، عادل. **الأسس الفلسفية للعلمانية**، بيروت، دار الساقي، ط 1، 1993؛ 429 ص.

6 ـ العظمة، عزيز. **العلمانية من منظور مختلف**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، ك 2، 1992؛ 378 ص.

7 ـ محمود، زكي نجيب. **تجديد الفكر العربي**، بيروت/ القاهرة، دار الشروق، ط 5، 1978؛ الأولى 1971؛ 288 ص.

# النهضة المستحيلة: قراءة المستقبل بعيون الماضي*

# (أبو يعرب المرزوقي)

## قراءة رضوان زيادة

ربما يكون هاجس النهضة الهاجس الأكثر إلحاحاً بالنسبة للمثقفين العرب الذين ما فتئوا يقلبون وجهات النظر في أسباب تخلفهم وتعثر نهضتهم ويطرحون السبل والطرائق للخروج من أزمتهم الراهنة والانفتاح على مستقبلهم القادم، ورغم تباعد السبل في النظر إلى النهضة بين المثقفين العرب وانقسامهم تيارات شتى في وجهة نظرهم إلى أزمتهم الراهنة، إذ يصر البعض على وسمها بأنها أزمة فكرية تعكس عدم قدرة النخب على تجاوز ما تعيشه مجتمعاتها على مستوى ثقافتها، إذ هي ما زالت تتراوح بين الانغماس في التراث أو التماهي مع الآخر ومع وجود نخبة وسط تتراوح بين هؤلاء وهؤلاء، لتخلق هي نفسها أزمة التوفيق بين ما يستعصي على الجمع، وفريق آخر يرى أن التخلف العربي هو نتاج للتربية الأبوية البطريركية التي تعمق ثقافة الطاعة وتخلف الاستبداد في كل حقل ومجال بدءًا من الأسرة وانتهاءً بأعلى تسلسل هرمي في السلطة، أما الفريق الثالث فإنه يختصر الأزمة في تداعيات انعكاس أزمة الرأسمالية الراهنة وآثارها على مستوى تهميش الأطراف ومنعها للتنمية في دول عالم الجنوب، تستغرق هذه الرؤية الماركسية الجديدة في النظر إلى الأزمة الراهنة وفق منظورها الاقتصادي وإلحاق الجوانب الاجتماعية والثقافية والسياسية الأخرى كانعكاس لهذه الرؤية، أما التيار الرابع فينظر إلى التخلف العربي كأزمة اجتماعية سياسية بدأت مع تشكل الدولة القطرية الحديثة

---

(*) آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، أبو يعرب المرزوقي، بيروت: دار الطليعة، ط 1، 1999.

وما رافقها مع تشكل للنخب ملحقة بها تهمش القطاع الأكبر من الشعب ولا تنظر إليه إلا على أساس أنه همج ورعاع يجب قيادته وسوقه باستمرار، ذلك أنه غير مدرك لأزمته وغير واع لآثارها.

ما يرغب أبو يعرب المرزوقي في قوله في كتابه (آفاق النهضة العربية) هو الخروج عن هذه التيارات الأربع جميعها ليكتب قولاً في النهضة خاصاً به ورغم أنه لا يتجاوز مستوى التوصيف النظري للتخلف العربي الراهن إلى طرح الحلول أو تقديم الإجابات إلا أنه يقدم نظرة أقرب إلى الشمولية النظرية في الواقع العربي المأزوم ومستقبل نهضته المتعثرة.

غير أنه يبقى دائماً محكوماً بإرجاع الأزمة الراهنة إلى جذورها الماضية وفق منطق يطغى عليه دائماً ويرى فيه أنه علينا النظر إلى الوسائل التي تحققت وفقها النهضة العربية الأولى في أثناء صعود المد الحضاري الإسلامي الأول واستلهام هذه الأفكار وتوظيفها من أجل العمل على تحقيق النهضة العربية الثانية المأمولة أو المطلوبة.

لذلك نجده يشد الرحال دوماً إلى اثنين من المفكرين يعتبر نصوصهما قد جسدت النهضة الأولى بأجلى معانيها وهما ابن تيمية وابن خلدون الأول في نظره العقلي والمنطقي والثاني في رؤيته العمرانية والحضرية، وهو لذلك غالباً ما يكيل النقد لابن رشد على عكس العديد من المثقفين العرب الذين دائماً ما يتأولون نصوصه ويمتدحون كتاباته، إذ يعتبر أن كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال) لا يعدو أن يكون فتوى شرعية لإثبات العلاقة بين مجالين للمعرفة مختلفين، وهو لا يرقى إلى مستوى النصوص الفلسفية التي قدمها ابن سينا رغم كثرة ما قيل حول سبقه وبعده في النظر الفلسفي.

إنه يرى أن أزمة العرب والمسلمين لا تزال هي هي بعد قرون من طلب النهضة وتتمثل في فقدان المؤسسات الوسطى كما يسميها وتتمثل في الأسرة والمنشأة والمدرسة والدولة الفاعلة والمعبد، ولذلك فقد كان هم كل من ابن تيمية وابن خلدون هو التحرر من مؤسسات المجتمع الوسطى المتجاوزة لكل دولة بمهامها السامية وقيمها المتعالية تحررها من نزوات المستحوذين على

السلطة السياسية. وقد عمل الأول وأعني ابن تيمية على التركيز على الشروط الروحية العقلية دون نسيان الشروط المادية الطبيعية. والثاني ابن خلدون عمل على الشروط السياسية الاجتماعية دون نسيان الشروط الروحية العقلية، وقد كان هدفهم السعي لتخليص المجتمع الإسلامي من التردي الميتافيزيقي الخلقي والاجتماعي السياسي، لكنهم كما يرى قد فشلوا في ذلك لأن الأمور لم تتغير كثيراً كما يشي بذلك الواقع العربي الراهن.

لكنه يرى أن ابن خلدون قد وصف داء التخلف العربي بوصف جامع يتجلى في إفساد صورة المجتمع (الدولة) لمادته (العمران) في مجالات المجتمع المدني الخمسة وهي التربية (الأسرة) والاقتصاد (المنشأة المنتجة) والتعليم (معاهد البحث والتعليم) وإدارة الشأن العام (التنظيمات السياسية والاجتماعية والمدنية) والروح (المؤسسات الدينية والإبداعية) ولا يزال هذا الوصف منطبقاً على واقعنا المعاصر الذي نعيش فيه، ومن يعول عليه في التغيير حاله أسوأ من حال مجتمعه، إذ إن النخبات الممثلة للقيم أصبحت كلها توابع لذوي السلطان الذي لا مرد لإرادته المتعالية على كل القيم والقوانين لذلك فنحن نعيش حقيقة شرعية القبيلة الجاهلية والجيش المملوكي وأجهزة الأمن والمخابرات التي تستند إلى حماية القوى الأجنبية المسيطرة على مقدرات الأمة وتستند جميعها رمزياً إلى سلطة المستنقع الإعلامي والإبداعي المزيفين عند النخب الطفيلية.

والخروج من هذا المأزق التاريخي لن يكون بغير الدين ليس بما هو وسيلة سياسية وإنما بكونه دعوة متعالية لعلاج مسائل الإنسان عامة، وبذلك فالإسلام لم يكن مجرد عقيدة لتوحيد العرب أو المسلمين، وإنما هو نظرية في الوجود والقيمة لنجاة الإنسان عامة - أياً كان - من التردي الذي يقصر وجوده على الأبعاد الدنيا منه وإذا كان العرب والمسلمون يريدون أن يكون لهم وزن دولي فعليهم أن يستمدوا من منزلتهم في الإسلام ما يؤهلهم بالمثال الذي يقدمونه ليؤدوا دوراً في تحرير العالم الإسلامي مما تردى إليه من انحطاط روحي ومادي وتقديم مثال أعلى لإنسانية بجعلهم بحق شهداء على العالمين، ولا يكون ذلك إلا بتحقيق شروط النهضة وهما الوحدة والقوة حيث

أن الوجود الرائد للحضارة العربية الإسلامية تحقق عندما امتلك عبد الملك بن مروان رمزي السيادة وهما التعريب والعملة.

وهكذا يبقى المرزوقي مشدوداً للنهضة كما تجسدت «ماضياً» على أمل أن تتحقق «حاضراً» باستنساخ الأفكار والوسائل التي حققت تلك النهضة فهي كفيلة بإعادة تحقيقها مرة ثانية، غاضاً الطرف عن الظروف البيئية السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تمنع التكرار وتعيقه، وتجعل أمل إعادة النهضة المشروطة بالأدوات السابقة حلماً طوباوياً يستعصي على الإنجاز عملياً وواقعاً راهناً.

إلا أن ما يسجل له هو جدته في زاوية النظر إلى النهضة العربية الأولى إذا أردنا الانسياق مع مصطلحاته ومفاهيمه، إذ يرى أن المبدأ الذي يجمع القيم الحضارية التي أنتجتها الحضارة الإسلامية ويحدد فعلها المؤسس بصفتها حضارة أسهمت في التاريخ الكوني، هو ختم عهد الأنبياء وإلغاء سلطان الأوصياء، والقصد من تصاحبهما هو امتناع أن تجتمع هذه الأبعاد بعد الرسول في أحد، لذلك كانت جميعُ أزمات حضارتنا منذئذٍ ناتجةً عن عدم إدراك دلالات هذا الختم المؤسس لحضارة مابعد الأنبياء، أي الشروط التي تجعل كل البشر خلفاء مستغنين عن الأوصياء، وتلك هي علة الحرب الأهلية التي هي أكبر الأدواء في تاريخنا منذ الفتنة الكبرى، والتي تتجلى في كيفية الجمع بين ختم النبوة ونفي الوصية.

ورؤيته هذه تجعله يراهن على أن يقوم الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط بدور في الفكر المعاصر، حيث أن دوره لا ينحصر فيما انقضى مما فات بل هو يمتد إلى المقبل مما هو آت، إنه ليس مجرد وسط في الزمان ولا هو وسيط في النقل بل إن ما أضافه إلى فاعليات العقل الإنساني جعله لا يزال قائماً فيها قيام القادر على المشاركة في إبداع المقبل منها وليس فقط في المدبر، وذلك بحكم عملين أساسيين، أحدهما فقط كان ملتفتاً إلى الماضي، أما الثاني فهو عين الالتفات إلى المستقبل، فضلاً عن الثورة الوجودية التي أسسها والتي يزال الغرب يسعى إليها دون طائل. ويعني بالثورة الوجودية تجاوز أساس جميع الفصامات التي تعاني منها الحضارة

المستندة إلى الأفلاطونية المسيحية دون الوقوع في التطرف المضاد المؤدي إلى عبادة المتناهي والدنيوي، ذلك أنه يقسم الحضارات إلى قسمين وفق ثنائية بحكم التقسيم الغائي، فهناك حضارات حلولية وهناك حضارات استخلافية الأولى تتسم بالنزوع إلى الحرب وهي التي تجسدها الحضارة اليهودية ـ المسيحية والثانية تتسم بالنزوع إلى السلم وهي التي تجسدها الحضارة العربية الإسلامية والفرق بين الحضارتين ليس فرقاً نوعياً وإنما هو كمي إذ هو يتعلق بتحقيق منجزات فاعليات العقل ولا يتعلق فقط بمنزلتها في الوجود الإنساني الفردي والجماعي. ووفقاً لرؤيته تلك في تقسيم الحضارات يعتبر أن الحضارة العربية الإسلامية في عصر نهضتها الأولى قد جسدت أفضل ما في الأولى مع أكمل ما في الثانية لذلك حققت سيادتها الكونية، ولهذا فالتفكير الآن في استئناف النهضة في التاريخ العربي المعاصر لن يكون بغير الفكر الإصلاحي الجامع بين التجربة الفلسفية العلمية والتجربة الدينية الصوفية، وهذا الوعي الإصلاحي قد تجسد مرة أخرى في رمزي هذا الوعي وهما ابن تيمية وابن خلدون اللذين تمكنا من تجاوز الانحطاط الفكري المتمثل في النزعة الأفلاطونية المحدثة ذات الميل الأرسطي التوراتي والنزعة الأفلاطونية المحدثة ذات الميل الأفلاطوني الإنجيلي وتمكنا من تقديم الصياغة النهائية للفكر الإصلاحي عن طريق الجمع بين الإصلاح الفلسفي والسياسي والتجربة الروحية الدينية، وقد مثل ابن سينا والغزالي جماع هذا الفكر، إذ هما يمثلان مركز الثقل في الثقافة العربية الإسلامية أولاً ثم في الثقافة الإنسانية ثانياً، فهما قد وحدا بين كل ما تقدم عليهما في الثقافتين الفلسفية العلمية والدينية الصوفية فكان كل ما تلاهما لا يمكن أن يكون إلا نابعاً من أعمالهما إيجاباً أو سلباً في شطري الإسلام (السني والشيعي) أولاً ثم في ما يماثلهما في الغرب أخيراً (البروتستنتي والكاثوليكي).

إن قراءة المرزوقي للنهضة بهذه الصيغة الاستلهامية جعلته يسقط مراراً في فخ الاختزال والتبسيط القائم على نموذج المحاكاة الشكلية، ويبدو ذلك عندما يسقط النموذج الماضي على واقع الحاضر في أحد مجالات الحياة، فمثلاً يعتبر أن ما ذكره ابن خلدون في الاقتصاد إنما يعني به في وقتنا

الحاضر المؤسسات المنشآت الاقتصادية وأن ما ذكره عن الشأن العام يعني التنظيمات السياسية والاجتماعية والمدنية، أما الروح فإنما يقصد بها المؤسسات الدينية والإبداعية.

وإذا كانت هذه القراءة تدخل في حقل عصرنة الماضي فإنها تمثل أحياناً عائقاً أمام فهم الحاضر بتعقيداته الجديدة المتشعبة عندما تعيده إلى أصوله كما ترى هذه القراءة الماضوية، وهي إن صدقت شكلاً فإنها تنتفي عملياً وواقعاً الذي غالباً ما يتأسس وفق نماذج عصرية اقتصادية وسياسية واجتماعية غير محكومة بنماذجها الماضية.

وطبيعي بعد هذا الانشداد الماضوي أن يكون المرزوقي حاداً في التعامل مع الفكر الغربي ومع مندوبيه الدائمين في الفكر العربي إذ يعتبر أن هؤلاء قد خلقوا لنا مستقبلاً علينا السعي وراء تحقيقه، وهذا المستقبل قد تجسد في الحضارة الغربية، وهو لذلك أي المستقبل لم يعد مجهولاً ممكناً نسعى إلى تحقيقه بل صار حاصلاً متحققاً ينبغي تكراره محاكاةً للسابقين وهؤلاء الذين يتبنون هذا الرأي يخادعون أممهم بالاقتصار على التحلي بأسماء مسمياته، إذ هم لا يحاكون الغرب فعلاً كما هو حقيقة، فمحاكاة الغرب الفعلية تعني الفعل مثله لا أخذ مفعولاته، والفعل مثله يعني الإبداع أو بصورة أدق إيجاد المؤسسات المبدعة وتمكينها من شروط الإبداع.

وإذا كان تشخيصه للأزمة قد انتهى في طبيعة تركيبة النخبة فإنه يعتبر أن الأزمة قد تعينت تعيينها الأتم في الأمة العربية أكثر مما هي عند غيرنا من الأمم لكون أرضنا صارت ملتقى وجهيها العيني الخصوصي (العنصرية الصهيونية) والكلي العام (العولمة الأمريكية) فاجتمع عندنا انبعاث الطموح إلى الإسلام في التاريخ الكوني وفرصة تحقيق هذا الإسهام بفضل حصول الصدام مع من يمثل ذروة الحضارة الكونية حالياً في مجال الروح والمادة معاً. لذلك فصراعنا مع إسرائيل الموجودة في الأرض العربية فرصة تاريخية تفوق أهميتها وجود يهود خيبر في المدينة، وصراعنا مع أمريكا الموجودة في أرضنا فرصة تاريخية تفوق أهميتها صراعنا مع فارس وبينزطة اللتين كانتا تحتلان جزءًا كبيراً من أرضنا وخاصةً أطرافها، بينما احتلال أمريكا الآن للأطراف والقلب منها.

وبذلك تكون الأزمة التي تعيشها الأمة العربية أزمة كونية لأن الخروج منها أمر يهم العالم أجمع ليساعده على الخروج من مأزقه وتخبطاته، وهكذا تتضخم الذات العربية مع المروزقي لتصبح أشبه بالمخلص التاريخي للعالم أجمع، وهنا تكمن المفارقة فنحن نتحدث عن المأزق التاريخي للتخلف العربي الراهن الذي استمر على مدى قرون طوال، وبنفس الوقت نحلم بقيادة الكون والبشرية؛ فعلى الرغم من أننا الآن في أسفل سلم التراتب بين الأمم نطمح وبقدرة قادر أن نكون سادة الأمم.

إن ذلك ليس عصياً على المرزوقي ما دامت النهضة العربية الأولى التي يتمثلها دائماً ويستلهمها باستمرار مثلت بالنسبة لديه حضارة كونية وإنسانية، وما دام الماضي قد حقق النهضة بصفتها تلك فلم لا نستطيع باستنساخ هذا الماضي نفسه أن نحقق حضارتنا الكونية المعاصرة.

ما يغيب عن المرزوقي دائماً زمن الحاضر ذلك أنه دائماً ينوس بين زمنين، الماضي المشدود إليه باستمرار والمستقبل الذي يطمح إلى تحقيقه، وما بينهما الذي هو حال الزمن الراهن لا يهمه كثيراً، لأنه طارئ وعارض على الأمة العربية التي جعلها التاريخ حضارة إنسانية وكفيل بالمستقبل أن يخلق لها الحضارة نفسها.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# هل نحن على أعتاب نهضة عربية ثالثة؟
# جدل النهضة والسقوط في خطابي حنفي والجابري

## قراءة تركي الربيعو

في البداية، أود القول إن اختياري للجابري وحنفي في قراءتهما للمشروع النهضوي العربي، لا يندرج في إطار الحوار بين المشرق والمغرب الذي شهده عقد التسعينات من قرننا المنصرم والذي انتهى إلى أنفاق مسدودة في الكثير من الأحايين، ولا في إطار رؤيتين مختلفتين، الأولى لمشارقي هو الدكتور حسن حنفي والثانية لمغاربي هو الدكتور محمد عابد الجابري. ففي الحقيقة، يتكامل الإثنان في رؤيتهما للآفاق الجديدة للمشروع النهضوي العربي، ويبشران ومن منظور الداعية/ الملتزم بهذا المشروع والساعي إلى تحقيق أهدافه، بإمكانية تجاوز العثرات والتبشير بفجر نهضة عربية جديدة. والجديد في الأمر أنهما لا يؤرخان للنهضة العربية المرتقبة ولا يرصدان حركتها من خارج الغابة كما يفعل المؤرخ عادة، فهما يؤكدان ومن منظور المثقف/ الداعية أو المثقف/ النبي كما يسميه رضوان السيد، على أنهما يقفان على خشبة المسرح، لنقل على مسرح الأحداث العربية التي تشهد على حيوية المجتمع العربي وعلى إمكانية نهضته، وليس بعيداً عن حركة الممثلين. وعبر هذا السياق سعى الإثنان إلى تجاوز إيديولوجيا الإحباط والهزيمة التي تنتشر في أروقة الخطاب العربي المعاصر انتشار النار في الهشيم. فها هو حنفي يشدد على حيوية فكرية عربية وكم هائل من الأسئلة التي تعيشها الساحة العربية والتي تبشر بنهضة ثالثة[1]. وفي المقابل نرى الجابري يشدد ويؤكد

---

(1) جريدة السفير 19 تشرين الثاني 1998، أجرى الحوار معه زياد منى تحت عنوان «حسن حنفي متفائلاً بحتمية الانتصار: العجز مؤقت... وأنا أعد نفسي لفجر نهضة عربية ثالثة».

على نجاحات المشروع النهضوي العربي وذلك على العكس من القائلين بإخفاقاته وعجزه المزمن.

الجديد في الأمر أيضاً، أنه وفي الوقت الذي يبشر فيه الجابري بتجاوز إيديولوجيا الإحباط وتحقيق نهضة ثالثة والتي تظهر كنتيجة لحركية المشروع النهضوي العربي، فإن حنفي يجعل من النهضة الثالثة قدراً محتوماً، وذلك عبر رؤية خلدونية جديدة لتاريخ الحضارة على ضفتي المتوسط، رؤية تقع في المتن من جدلية النهضة والسقوط، لنقل جدلية الأنا والآخر كما يفصح عنها حنفي جيداً في بيانه النظري على جبهة الاستغراب، وأشير إلى كتابه «مقدمة في علم الاستغراب» الصادر مع بداية عقد التسعينات من قرننا المنصرم.

### جدلية النهضة والسقوط أم جدل الأنا والآخر

كما أسلفت فقد ظلّ حسن حنفي، وعلى طول عقد التسعينات من قرننا المنصرم، مشغولاً بجدل الأنا والآخر، العرب والغرب فقد كتب يقول: «إن جدل الأنا والآخر هو الصراع بين الجديد والقديم على مستوى الحضارات وفي مسار التاريخ، يحدث عند كل شعب، وعلى مستوى الدوائر الحضارية الكبرى. فإذا كان الغرب هو الأنا فإن الشرق بالنسبة إليه هو الآخر. والعكس بالعكس، إذا كان الشرق هو الأنا فالغرب هو الآخر بالنسبة إليه»[1]. ويضيف حنفي «وبالنسبة لنا، في قلب العالم العربي والإسلامي فإن الآخر بالنسبة لنا على وجه التحديد هو الغرب. وبالرغم من انتشار الإسلام أولاً شرقاً إلا أنه منذ عصر الترجمة الأول عن اليونان في القرن الثاني الهجري ارتبطت الحضارة الإسلامية الناشئة بالغرب. واستمر الأمر كذلك عبر التجارة سلماً بين الدول الإسلامية وأمبراطورية شرلمان ثم عصر الحروب الصليبية حرباً ابتداءً من القرن الخامس الهجري على مدى مائتي عام من الحملات الصليبية المتتالية. أما هجمات الشرق، التتار والمغول فقد أتت للحرب، ورجعت بالحضارة،

(1) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1992)، ص 495.

واستقرت سلماً، تشارك في صنعها. وأبان الاستعمار الحديث قوى الآخر في وعي الأنا. وتأكد عبر التاريخ أكثر من مرة أن الآخر هو الغرب»[1]. بهذا يرد حنفي على التساؤل النهضوي «من نحن ومن الآخر» بصورة لا تقبل اللبس، فالآخر هو الغرب. لكن جدل الأنا والآخر، العرب والغرب، يتكشف عند حنفي عن جدلية موازية، هي جدلية النهضة والسقوط، إذ إن حسن حنفي لا يتصور إمكان نهضة عربية ثالثة إلا بغياب الآخر وانحطاطه، وفي هذا السياق الذي سنعود إليه راح حنفي يعيب على الخطاب العربي المعاصر انبهاره بالغرب واعتباره أنموذجاً يحتذى. وهذا ما قام به حنفي مجدداً أيضاً. ففي الكتاب الصادر حديثاً «صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه، 1999» وقف الدكتور حنفي عند مسألة الآخر في الثقافة العربية. ففي بحثه عن جدل الأنا والآخر، آثر حنفي الوقوف عند كتاب الطهطاوي «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» الذي يقوم على سجع تقليدي، ليقرأ فيه ما لم يقرأ بعد. فمن وجهة نظره أن الغاية عند الطهطاوي الذي يندرج كتابه في إطار أدب الرحلات ولا يشذ عنها، ليست وصف الآخر كما ظن كثيرون، بل قراءة الأنا في مرآة الآخر، وليست الغاية قراءة باريس في ذاتها، بل قراءة مصر في مرآة أوروبا، كما أن الغاية ليس الذهاب إلى باريس بل العودة إلى مصر. ومن وجهة نظر حنفي في هذا السفر الضخم أن الأنا شكلت إطاراً جغرافياً، فلا توجد جغرافيا لباريس في ذاتها، بل بالمقارنة مع جغرافيا مصر، وأنّ الأنا شكلت مرجعاً تاريخياً للآخر، بحيث يضع الطهطاوي الأنا في مسار تاريخها الهجري، ويلحق مسار تاريخ الآخر بالأنا قبل أن يحدث الاغتراب في الوعي العربي ويصبح مسار تاريخ الآخر هو المرجع التاريخي لمسار تاريخ الأنا[2].

ما يأخذه حنفي عن هذا الشيخ الأزهري، وبالتالي على الكثير من المثقفين العرب المعاصرين، أن الكثير من أحكامه تندرج في إطار

(1) حسن حنفي، المصدر نفسه، ص 495 ـ 496.

(2) حسن حنفي، جدل الأنا والآخر، ضمن كتاب «صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه» (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999).

الملاحظات العامة لأدب الرحلات والانطباعات الشخصية لعالم أزهري وقع تحت تأثير الصدمة الحضارية وراح يسوق أمامه أوهامه وانطباعاته وانبهاره بالغرب وإعجابه بالتحدي الأوروبي، واللذان أوقعا الطهطاوي والفكر العربي الحديث كله، في اعتبار النموذج الأوروبي نموذج التحديث، وفي اعتبار فلسفة التنوير سقف التاريخ ونموذجه. وهكذا كما يقول حنفي غاب نقد الغرب وبيان حدود فلسفة التنوير، ولا سيما بعد أن آل ذلك الإعجاب والانبهار إلى تقليد، ثم إلى تغريب عند الأجيال الحالية.

وحده، موقف الطهطاوي من تاريخ الأنا وسعيه إلى موضعته في المتن من التاريخ الهجري، يثير إعجاب حنفي، خاصة وأن هذه الموضعة تنسجم مع أطروحة حنفي التي تموضع الأنا في مسار تاريخها الهجري بهدف إعادة الاعتبار لها وللوعي التاريخي العربي المفقود وهذا ما شرحه حنفي جيداً في بيانه النظري «مقدمة في علم الاستغراب» الذي كثرت فيه تنبؤاته وفتوحاته المكية، وراح يؤكد عليه في كتابه الموسوم «في الثقافة السياسية، 1998»[1].

كما أسلفت، فإن جدل الأنا والآخر عند حنفي يجد تعبيره في جدلية النهضة والسقوط، بصورة أدق، فإن نهضة الأنا عنده لا تقوم إلا على سقوط الآخر/الغرب والعكس صحيح وذلك عبر رؤية ميثولوجية لتاريخ الحضارة على ضفتي المتوسط. كان حنفي قد دفع بتحقيبه الميثولوجي لتاريخ الحضارة، إلى الواجهة مع بداية عقد التسعينات. فقد نشأ الإسلام منذ أربعة عشر قرناً، وأقام حضارته في عصرها الذهبي في القرون السبعة الأولى التي بلغت ذروتها في القرن الرابع، ثم جاءت الفترة الثانية من القرن الثامن الهجري حتى القرن الرابع عشر إبّان العصر المملوكي الثاني. ومن وجهة نظره أننا الآن على **أعتاب فترة ثالثة**، ينعتها حنفي بـ «**السباعية الثالثة**» التي تبشر بالعودة إلى عصر ذهبي ثانٍ. يكتب حنفي تحت عنوان «تداخل مساري الأنا والآخر» ما يلي: يلاحظ أن مسار الأنا ومسار الآخر في خطين متداخلين على التبادل. إذا

(1) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 495 وما بعدها، وانظر كتابه «في الثقافة السياسية» (دمشق، دار علاء الدين، 1998).

كانت دورة الأنا في القمة تكون دورة الآخر في القاعدة. وإذا كانت دورة الأنا في القاعدة تكون دورة الآخر في القمة. إذا كان مسار الأنا في خطٍ نازل يكون مسار الآخر في خط صاعد. وإذا كان مسار الأنا في خط صاعد يكون مسار الآخر في خط نازل وعندما يكون الأنا أو الآخر في القمة يكون الأستاذ وعندما يكون في القاعدة يكون هو التلميذ... إلخ»[1].

من هنا، نفسر تأكيد حنفي على حتمية الانتصار وتحقيق نهضة عربية ثالثة يسميها السباعية الثالثة. يكتب: في المرحلة الثالثة (السباعية الثالثة) تبدأ الحضارة الإسلامية في النهوض من جديد وكأنها تسير إلى دورة إبداعية ثانية ابتداءً من القرن الخامس عشر بعد دورتها الإبداعية الأولى من القرن الأول حتى القرن السابع. ولعلها سائرةٌ إلى ذروة ثانية تشابه الذروة الأولى للقرنين الرابع والخامس الهجريين. وهي الفترة التي سميناها فجر النهضة العربية الإسلامية والتي ما زلنا نعاصر بدايتها بعد أن عاصرنا نهاية المرحلة الثانية. **فنحن المخضرمين**، نهاية الثانية وبداية الثالثة، نهاية الاستعمار وبداية التحرر. عاصرنا حركات التحرر، وشاهدنا الثورات العربية، ورأينا ضياع فلسطين. وحدثت أمامنا الردة، وربما نكون في نهاية القاع. **لذلك نحن في حاجة إلى ابن خلدون جديد**. يؤرخ للمرحلة الثانية، عصر الشروح والملخصات، ويضع شروط النهضة للمرحلة الثالثة[2].

إن «السباعية الثالثة» عند حنفي تبشر بانحطاط الغرب وبنهضة العالم الإسلامي حيث السقوط والنهضة يتناوبان كل سبع سنوات. من هنا فإن جدل الأنا والآخر عند حنفي لا يعني تواصلاً مع الآخر ولا مثاقفة، ولا بحثاً عنه ولا استحضاراً له إلا بمقدار التحرر منه. إن جدل الأنا والآخر عند حنفي، يتكشف في النهاية عن رغبة عارمة في التخلص من الآخر وفي التشفي منه[3]. لا بد أنه يحيلنا من جديد إلى رحاب «المعادلة المستحيلة الحل» التي

(1) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 500.

(2) المصدر نفسه، ص 497.

(3) أنظر تعليق الطاهر لبيب على بحث حنفي في ندوة «صورة الآخر».

لا تتصور نهضة للأنا العربية الإسلامية إلا بغياب الآخر الذي لا ترتسم له عند حنفي أية صورة قابلة للتثمين. إنه لا يرى في الغرب سوى انحطاطه. من هنا فإن بيانه على جبهة الاستغراب، هو ومن أوجه عديدة، **بيان من أجل انحطاط الغرب**. إنها المعزوفة المعروفة عند تيار عريض يقول بانحطاط الغرب وجاهليته وإفلاسه حضارياً وهذا ما يفسر الرواج الكبير لكتاب الفيلسوف الألماني شبنجلر عن «انحطاط الحضارة الغربية».

هكذا يفصح جدل الأنا والآخر عن نزعة رغبوية، لها طابع ميثولوجي، يدعو للرثاء والشفقة أكثر من الإعجاب والانبهار كما يريد حنفي، ويفصح أيضاً عن نزعة خلدونية جديدة في قراءة تاريخ الحضارة (في الحقيقة هو يتقمص شخصية ابن خلدون ورؤيته معاً) لنقل نزعة خلدونية مغلقة وبلا أي أفق مستقبلي في قراءتها لتاريخ الحضارة البشرية؟!

## الجابري وإعادة تأسيس المشروع النهضوي

مع مطلع عقد الثمانينات من قرننا المنصرم، دشن الجابري من خلال كتابه «الخطاب العربي المعاصر، 1982» ضرباً من القراءة الجديدة للخطاب النهضوي الحديث والمعاصر، والتي تقرأ فيه ما لم يقرأ بعد. سمّاها الجابري ووسمها بالقراءة التشخيصية، وذلك تمييزاً لها عن قراءات سائدة وذات منحى كلاسيكي، كالقراءة الاستنساخية التي تعيد إنتاج النص وتظل محدودة بكونها ذات بعد واحد، وكذلك القراءة التأويلية التي تسعى إلى إعادة بناء النص وجعله أكثر تماسكاً وأقوى تأثيراً.

كان الجابري وعبر بحثه عن الطريق من وسط الغابة لا خارجها، قد تسلح بهذه القراءة التشخيصية التي ترمي إلى تشخيص عيوب الخطاب النهضوي وليس إلى إعادة بناء مضمونه، وأن تعرض وتبرز ما يهمله هذا الخطاب أو يسكت عنه أو يتستر عليه وقد وصفها بأنها كشف وتشخيص للتناقضات التي يحملها سواء على سطحه أو داخل هيكله العام، سواء كانت تلك التناقضات مجرد تعارضات أو جملة نقائض[1].

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر (بيروت، دار الطليعة، 1985)، ص 10.

عقد ونيف تقريباً، يفصل بين «الخطاب العربي المعاصر، 1982» وبين كتاب الجابري اللاحق الموسوم بـ «المشروع النهضوي العربي، 1996»، لنقل بين القراءة التشخيصية التي اعتمدها في الخطاب العربي المعاصر، وبين «المراجعة النقدية» التي اعتمدها الجابري في قراءته للمشروع النهضوي العربي، خاصة وأن هذه المراجعة النقدية تفصح عن كونها استمراراً لتلك القراءة وذلك على الرغم من أنها تهدف إلى إعادة تأسيس المشروع النهضوي العربي والكشف عن سلبياته ومخاطره، والأهم هو تعرية الطابع البرغماتي الذي لازمه، والذي تحولت فيه السياسة إلى عقيدة وغابت بالتالي السياسة وكل أشكال الاختلاف المطلوب.

إذن، بعد عقد ونيف، يعود الجابري إلى ما دشّنه في الخطاب العربي المعاصر وذلك بعد أن يمّم وجهه باتجاه إصدار بيان من أجل العقل العربي، وجد تعبيره في ثلاثيته المعروفة عن «تكوين العقل العربي، 1984» و«بنية العقل العربي، 1986» و«العقل السياسي العربي، 1990» وقد أصدر الجابري أخيراً جزءًا رابعاً يحمل عنوان «العقل الأخلاقي العربي». أقول: يعود الجابري ويعاوده الحنين إلى المشروع النهضوي العربي بوجوهه العديدة، السلفية والقومية والحداثوية، لا ليؤرخ له، فالتأريخ الذي يحصر عمل المؤرخ بعرض الأحداث والوقائع، لا يستقيم والمرامي التي يطمح إليها الجابري وعبر مراجعته النقدية والتي يُعرِّفها على أنها «ممارسة معرفية في الماضي من أجل المستقبل»[1]. والجابري يضفي عليها قيمة كبيرة، فهي ضرورة ملحة لاستعادة الأمل واستئناف المسيرة مع التاريخ في صنعه والتأثير في مجراه.

منذ البداية، يقوم الجابري بعملين اثنين: **الأول** تموضعه في المتن من المشروع النهضوي، فهو يهدف من الكتاب إلى أخذ العبرة مما حدث، لا بهدف التطلع إلى معرفة ما سيحدث، فهذا أصبح في تقديره، وبحكم التجربة، تجربة قرن بأكمله، بعيد المنال، بل فقط من أجل أن يشيد لنفسه

(1) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، ص 13.

أماني وطموحات واقعية (يشدد الجابري مراراً على النظرة الواقعية للمشروع النهضوي) طموحات تأخذ بعين الاعتبار ما يجب أن يقيمه العاقل من الناس على حد تعبيره من فروق بين الحلم والواقع، بين الممكن الذهني والممكن الواقعي[1]. هذه الموضعة من وجهة نظرنا هي شاهد على الفارق الذي يميز القراءة الاستشراقية عن قراءة ابن البلد ـ إن جاز التعبير ـ، والمشغول بإعادة تأسيس المشروع النهضوي وتعرية الطابع البرغماتي الملازم له. فالمستشرق ومن يحذو حذوه يحتفظ بصفة المراقب دائماً ويسعى بكل جهده إلى الاستقلال عن القوم الذين يكتب عنهم، وقد سبق للمستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون أن شدد على ذلك في كتابه «الإسلام والرأسمالية» مستشهداً ببيت شعر للشنفرى يقول فيه:

أقيموا بني أمي صدور مطيكم فإني إلى قومٍ سواكم لأميلُ

**الثاني**: ويتمثل في موضعة المشروع النهضوي العربي في الوسط من مشاريع ثلاثة عاصرها، هي المشروع النهضوي الأوروبي والمشروع الصهيوني ومشروع الاشتراكية العالمية. فقد قدِّر للمشروع النهضوي العربي أن يولد يتيماً ومحارباً من كل جهة. كما قُدِّر له أن يعيش في عصر انحسار الوجه التنويري وطغيان الوجه الآخر في الحداثة الأوروبية، أي الوجه الاستعماري حيث ارتباط السلطة بالمعرفة، وفي عصر المشروع الصهيوني الذي نشأ وتبلور داخل الحداثة الأوروبية كواحد من عناصر وجهها الآخر، والذي برز إلى الوجود بوصفه خصماً صريحاً وعنيداً للمشروع النهضوي العربي، كما جسدته الأنشطة الصهيونية في أوروبا بوصف نشاطها حرباً على المشروع النهضوي العربي. وكذلك في عصر المشروع الاشتراكي والذي بقي يضايق ويتجاهل المشروع النهضوي العربي إلى منتصف عقد الخمسينات من هذا القرن[2].

وفي رأيي أن هذه الموضعة تخدم ثلاثة أهداف، **الأول**: ويتمثل في تعرية الطابع الإصلاحي (السلفي في تعبير المغاربة) في خطاب المثقف العربي

---

(1) المصدر نفسه، ص 10.

(2) المصدر نفسه، ص 20 ـ 21.

النهضوي والمعاصر الذي دعا إلى تبني القيم الأوروبية واعتبار الغرب هو النموذج والمرجعية وهنا يلتقي الجابري مع حنفي في نقده لمن سماهم بـ «مثقفو المقابسات» و«المثقفون اللقطاء»[1]. وهذا ما جعل من المثقفين العرب الأوائل الذين سعوا إلى تأسيس الخطاب النهضوي بكافة صنوفه، وبالأخص الخطاب القومي، الناطقين الرسميين لثقافة أخرى، لكي لا نقول مع برهان غليون بأنهم عملاء للغرب وكما يذهب إلى ذلك في نقده لـ «مجتمع النخبة»[2]. وبصورة أدق، فإنّ المرجعية الأوروبية أثقلت كواهلهم، وجعلت منهم الناطقين الرسميين باسم ثقافة عربية مجردة وخالية من روح التراث والثقافة العربية الإسلامية. المهم أن الجابري يرى أن من بين الأخطاء التي ارتكبناها كعرب هو اقتداؤنا بأوروبا عصر الأنوار كنموذج وإهمالنا بالتالي للوجه الآخر المتمثل بالاستعمار. أما الهدف الثاني فهو الأهم من وجهة نظري إذ إن موضعة المشروع النهضوي في الوسط من ثلاثة مشاريع معادية للمشروع النهضوي العربي، تجعل من تعثر المشروع النهضوي بمثابة نتيجة. يقول الجابري «إن تعثر النهضة العربية، أعني ما أصاب التحديث والحداثة من انتكاسات في الوطن العربي، يرجع في الأساس، لا إلى مقاومة داخلية من القوى المحافظة في المجتمع العربي، بل إلى الدور التخريبي الذي قام به الوجه الآخر للحداثة الأوروبية، وهذا ما أدى إلى بروز مقاومة مُنحت الشرعية لا لكونها ضد التجديد بل لكونها ضد الإمبريالية»[3] وفي رأيي أنه وبالرغم من أن الجابري يتجنب عن قصد إصدار حكم قيمة على التيار الذي يدعو إلى تبني قيم الغرب وثقافته وتاريخه، إلا أنه يحكم على جهود هذا التيار بالعقم والفقر النظري، فعلى طول المسافة التاريخية للخطاب الإيديولوجي العربي المعاصر والتي تمتد من ما قبل هزيمة حزيران/يونيو 1967 وحتى

(1) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995)، ص ص 54 ـ 58.

(2) هذا الوصف من إبداع برهان غليون في كتابه مجتمع النخبة (بيروت، معهد الإنماء العربي، 1986).

(3) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، ص 48 وما بعدها.

اللحظة المعاصرة، حاول الخطاب الراديكالي العربي أن يقنعنا أن التخلف يرتد إلى عوامل داخلية تتمثل في سيادة القيم التقليدية. وهي جهود تمتد من نديم البيطار في «الفعالية الثورية في النكبة، 1965» و«الإيديولوجيا الإنقلابية/الثورية» إلى عبد الله العروي في «الإيديولوجيا العربية المعاصرة، 1970»، إلى صادق جلال العظم في «نقد الفكر الديني، 1969»، إلى ياسين الحافظ في «الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، 1978». . . إلخ. وقد أبدى التيار الراديكالي العربي هذا وفي إطار سعيه إلى اجتثاث التخلف، ضرباً من العنف الداعي إلى تدمير المجتمع العربي، فقد خرَّ نديم البيطار ساجداً للقدر التاريخي الذي أنزل فينا كل هذه المصائب والهزائم والذي من شأنه أن يهدينا إلى سر التخلف ممثلاً بالقيم التقليدية، ودعا إحسان مرَّاش في مدخله إلى تطبيق الماركسية في الواقع العربي، إلى تدمير المجتمع العربي وإحراق البجعة المحتضرة التي تساوي المجتمع العربي التقليدي وإعادة بنائه على غرار الغرب. وفي رأيي أن الهدف الثالث من هذه الموضعة هو هدف إيديولوجي يهدف إلى انتشالنا من هاوية الإحباط السائدة والتي تتهم المشروع النهضوي العربي باللاجدوى واللااكتراث وتحمل العقل على الاستقالة من التفكير. من هنا نفسر تركيز الجابري على نجاحات المشروع النهضوي العربي: في انتصار الشعوب العربية في معركة الاستقلال، ونجاحه في تحجيم المشروع الصهيوني وتقزيم أحلامه التي تمتد من الفرات إلى النيل، وكذلك نجاح الفكرة القومية في تحقيق أهدافها، وإبراز الهوية العربية والدفاع عنها، والشعور بالانتماء إلى أمة عربية وكذلك الوحدة الثقافية للأمة التي أنجزها هذا المشروع، ولا ينسى الجابري أن يلمح إلى إنجازات هامة في مجال التنمية. والجابري في بحثه عن هذه الإنجازات يحدوه القول أن ننظر إلى ما حققناه وليس فقط إلى ما لم نتمكن من تحقيقه[1].

الجابري حريص ومنذ البداية على أن يكون واقعياً في رؤيته لما حدث وأن يحافظ وبمقدار ما يستطيع على مسافة قريبة من المشروع النهضوي، تتيح

(1) المصدر نفسه، ص ص 48 ـ 53.

له أن يكون شاهداً عليه وقارئاً له على حقيقته. وفي رأيي أن هذه الواقعية سرعان ما تجنح باتجاه الإيديولوجيا، فالهدف الذي وضعته لنفسها والذي يتمثل في إعادة تأسيس المشروع النهضوي، هو هدف تلتقي فيه الإيديولوجيا بالحلم، ولنقل على طريقة كارل مانهايم الإيديولوجيا باليوتوبيا، وبذلك لا يضمن المراجع النقدي لهذا المشروع حدوداً للمسافة بينه وبين المشروع، فكثيراً ما تضيع الحدود، وعندها يلتحم المراجع النقدي بالمشروع، يصبح منافحاً عنه وعن إنجازاته، متخذاً موقعه ومكانه في المتن من المشروع النهضوي، وهذا ما يفعله الجابري الذي يعلن في البداية حرصه على المسافة بينه وبين المشروع ثم يلتحم به مدافعاً حتى عن تناقضاته وعبر صياغة لغوية جميلة وإيديولوجية سبق للجابري أن انتقدها في «الخطاب العربي المعاصر»، ويشير بذلك إلى الصياغات اللغوية الجميلة للخطاب القومي كفرع من الخطاب النهضوي، والذي ظلَّ باستمرار إشكالياً وماورائياً، إشكالياً لأنه يطرح مشاكل لا حل لها، وماورائياً لأنه خطاب في «الممكنات الذهنية»، أي في «ما بعد» الواقع العربي الراهن[1]. ولكي لا أبتعد عن الموضوع أقول إن الجابري يثير الحيرة لكي لا أقول إنه يقع في التناقض. ففي نقده للخطاب القومي العربي عند المؤسسين الأول (الحصري، ميشيل عفلق) يعيب الجابري على هذا الخطاب فقره الثقافي والتراثي وحتى الرومانسي عند ميشيل عفلق الذي يجعل من الفكرة القومية فكرة رومانسية، ويسجل على الحصري لهاثه وراء المفاهيم المجردة كمفهومي اللغة والتاريخ. وعلى سبيل المثال يقول الجابري إن الباحث في خطاب القوميين المؤسسين «لا يكاد يعثر على آية أو حديث أو قول مأثور أو بيت من الشعر أو حدث تاريخي من التراث العربي الإسلامي في خطاب الحصري والقوميين العرب الرواد»[2]. وفي رأيي أن التساؤل الهام الذي من شأنه أن يدفع إلى مسارات أخرى هو: كيف نجح المشروع القومي العربي كل هذه النجاحات التي يتحدث عنها الجابري في

(1) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 108، 132.

(2) الجابري، المشروع النهضوي العربي، ص 102.

الوقت الذي كان فيه فقيراً ومحارباً وناطقاً باسم مرجعية غربية ترى وحدة الأمة في اللغة والتاريخ؟

يبيح الجابري لنفسه الجمع بين فقر الخطاب القومي النهضوي ونجاحاته، وبالرغم من أنني أشارك الجابري وجهة نظره وتحليله لفقر الخطاب القومي، إلا أنني أرى أن هذا التوفيق الذي يلجأ إليه الجابري، لا يجد ما يسنده إلا على صعيد الإيديولوجيا التي تبشر بإمكانية نهضة عربية ثالثة. وبذلك نبتعد أكثر عن المعايير الواقعية التي دعانا الجابري للالتزام بها، وفي مقدمتها معيار الواقعية والتي لا تجد ما يزكيها على صعيد الخطاب القومي العربي والذي ظلّ باستمرار خطاباً مزدوجاً، خطاباً ليس من أجل الوحدة فقط، بل من أجل الاشتراكية أيضاً. وهذا ما يجعل من لغته لغة مضاعفة ولا تحتكم إلى الواقع والواقعية بل تجد نفسها مدفوعة إلى أحضان الحلم واليوتوبيا، وهذا ما ينتبه إليه الجابري ولكنه يهمله. يقول: «المسألة القومية والخطاب القومي لا يتحكم فيهما المنطق العلمي ولا المنطق السياسي لأنهما من ميدان الحلم واليوتوبيا، بل من ميدان الإيديولوجيا، والخطاب الإيديولوجي، هو كالحلم، يرى المستحيل ممكناً».

بقي أن أقول إن الجابري وكعادته ينجح في إثارة الإشكاليات دون أن يحاصر القارئ بها وكما يعيب عليه البعض، بل إنه وفي هذا الكتاب يقودنا باستمرار إلى البحث عن حلول لهذه الإشكاليات الثقافية، مندفعاً وفي أحايين كثيرة إلى أحضان اليوتوبيا كضرب من الهروب إلى الأمام، وهذا يظهر على أنه نتيجة للداعية المثقف المسكون بشبح الإيديولوجيا وهاجس الحزبية التي تسعى إلى بلورة ما سمَّاها الجابري بـ «الكتلة التاريخية» التي من شأنها أن تنهض ومن جديد بالمشروع النهضوي، يحدوها الحلم وتحركها الإرادة.

# العروبة والإسلام والغرب*
# (الجابري)

مراجعة بوسلهام الكط

## إشكالية مفهوم «الهوية»:

جاء في المعجم العربي الحديث (لاروس): «الهُوِيَّة»: البئر البعيدة القعر. ج: هوايا. (العوامل التي تثبت أن شخصاً مسمى هو عينه).

.. وبما أن الاستدلال في المنطق الصوري الأرسطي، على وجود الأشياء أو الموجودات.. القائمة بذاتها أو في ذاتها، والبرهنة عليها.. يتم بواسطة الاعتماد على «مبدأ الهُوية» أو الذاتية، الذي يعني أن الشيء.. «هو هو»، وكذلك على المبادئ الأخرى المعروفة في المنطق الصوري.. مثل: (مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع، ومبدأ السببية.. إلخ)، فإننا نجد أنفسنا أمام عنوان كتاب الجابري «مسألة الهوية.. العروبة والإسلام... والغرب» في حاجة ماسة إلى توضيح وتحليل ومناقشة هذا العنوان، الذي لا يخلو من أهمية عميقة ومعمقة.. لنتقرب من معرفة هويتنا على جميع المستويات وليست على مستوى أو بعد واحد، كما يفعل البعض. ليس الهدف هو النظر إلى الإنسان العربي المسلم أو غير المسلم أو غير العربي.. من البعد العرقي (الإثنولوجي) أو العقدي (الديني) أو السياسي (الإيديولوجي).. إلخ. بل الهدف هو النظر بنظرة شمولية نسبية إلى «مسألة

---

(*) مسألة الهوية، العروبة والإسلام... والغرب، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى - بيروت، نيسان/ أبريل 1995.

الهوية» التي تسلط الأضواء على حقيقة المجتمعات والناس وأوضاعهم.. إلخ، لا سيما أن هويتنا العربية الإسلامية، مثلاً، لا توجد في جزيرة معزولة ومنعزلة.. عن الهوية الإنسانية والحضارية والثقافية.. السياسية والاقتصادية والدينية والأخلاقية.. الكونية أو العالمية. لا بد من مراعاة بوعي يقظ ومتبصر.. هذه العلاقة سواء في جانبها الإيجابي أو جانبها السلبي.. إلخ.

إن للهوية الإنسانية بدون شك أهميةً عميقةً وتاريخاً طويلاً حافلاً بالتناقضات والصراعات والنزعات.. ذات الطابع المتحرك باستمرار والمتجدد والمتطور.. على الدوام، بالرغم من الأسس والمكوّنات.. الأصلية التي تعتبر من بين الثوابت الأساسية المحافظة على هذه الهوية أو الذاتية الإنسانية. فكيف يمكن النظر إلى الإنسان كإنسان، بعيداً عن كل أنواع التسلط والعنف.. والخراب والدمار والاستغلال والاستعمار والوحشية والعدوان.. إلخ، التي أصبحت تنخر وتهدد الهوية الإنسانية...!؟! من هنا كذلك تأتي أهمية عنوان كتاب الجابري «مسألة الهوية.. العروبة والإسلام... والغرب» الذي قسمه إلى ثلاثة أقسام بالإضافة إلى المدخل: «ما العربي»؟.. حيث يقول في ص 8: «وهكذا، فإذا تعلق الأمر مثلاً بالأوروبي العادي الذي يتشكل وعيه بواسطة وسائل الإعلام ويخضع بالتالي لتقلبات الظروف فإن الوصف «عربي» يحيل، عنده، في الظرف الراهن على الأقل، إما إلى شيء ينتمي إلى «منطقة فيها بترول وجماعات إسلامية متطرفة» وإما إلى «مهاجر» يزاحمه على العمل أو في المقهى والشارع والسكن... أما إذا توجهنا بالسؤال إلى شخص أصله من تلك المنطقة الممتدة من المحيط الأطلسي إلى الخليج يعيش في أوروبا عاملاً أو لاجئاً سياسياً أو مهاجراً سرياً، فإنه سيجيب ـ بالفرنسية أو بالعربية أو بالأمازيغية ـ قائلاً: «العربي شخص غير مرغوب فيه يتعرض لممارسات عنصرية».

نجد الجابري في هذا الكتاب يسير بقارئه من البسيط إلى المعقد والمتشعب، متبعاً في ذلك المنهج التعليمي، من خلال محاولة تبسيط مصطلح أو مفهوم «الهوية» معتمداً في ذلك على «الرأي العام» وعلى المقارنة والأمثلة المعاشة.. مستدلاً ومبرهناً.. بنماذج مستوحاة من الواقع المعيش

الموضوعي الذي جعل منه «الحكم» في التحليل والتفسير والنقد.. متخذاً في ذلك، المنهج العقلي المستند على الخبرات الإنسانية والتحليل والنقد ـ كما قلنا ـ كطريقة لمعالجة هذه الإشكالية المتشعبة والمعقدة.. المرتبطة بمسألة الهوية العربية الإسلامية، في مواجهة الهوية الغربية، كما يبدو ذلك واضحاً من خلال عنوان هذا الكتاب، حيث يقول في ص 11: «ومن الفوارق الرئيسية بين مشروع الوحدة العربية ومشروع الوحدة الأوروبية أن الأولى تؤسسها وحدة اللغة والثقافة ـ على المستوى العالمي على الأقل ـ بينما تركز الثانية على الاقتصاد والمصالح أساساً. ومعلوم أن الهوية الثقافية هي حجر الزاوية في تكوين الأمم لأنها نتيجة تراكم تاريخي طويل، فلا يمكن تحقيق الوحدة الثقافية بمجرد قرار، حتى ولو توفرت الإرادة السياسية. أما الوحدة الاقتصادية فهي بالعكس من ذلك لا تتطلب تراكماً تاريخياً بل يكفي فيها قرار نابع من إرادة سياسية يطبق عبر مراحل معينة».

من هنا نتساءل، ما هي المشكلة الجوهرية المرتبطة بمسألة الهوية العربية الإسلامية والهوية الغربية في هذه المقارنة..!؟!

إن المفكر الجابري يرجع أصل المشكلة للهوية العربية إلى الإرادة «السياسية» وإلى أزمة الديمقراطية.. مضيفاً الاستعمار وسياسة التبعية.. على عكس الوحدة الأوروبية. وهذا في رأيه سبب من الأسباب التي عرقلت تحقيق الوحدة العربية، مما مارس تأثيراً على مسألة الهوية. لكننا نرى أن المشكلة الأساسية في الأزمات التي تعاني منها الدول العربية والشعوب العربية بالإضافة إلى ما أشار إليه الأستاذ الجابري، تتجسد في العمق، في تكوين هذه الشخصية العربية على مستوى التفكير والرؤية من جهة وعلى مستوى الواقع الموضوعي والممارسة الفعلية من جهة أخرى؛ حيث إن صراع الشخصية العربية ـ اليوم ـ أصبح صراعاً شقياً ممزقاً ومفككاً.. صراع الحائر والتائه بين الرؤية/ التصور والمنهج.. وبين الواقع الموضوعي المتحرك والممارسة الفعلية لتلك الرؤية وذلك المنهج. من هنا لا تعود الأزمة، أزمة الشخصية فقط إلى الأزمة السياسية أو إلى أزمة الديمقراطية أو الثقافة.. إلخ، بالنسبة للعرب والغرب، بقدر ما صارت أزمة الشخصية أو الهوية أزمةً إنسانية

وحضارية.. أفرزتها التطورات الاجتماعية والاقتصادية.. السياسية والإيديولوجية.. الفكرية والثقافية.. إلخ. في عصرنا الراهن، وإلا فكيف يمكن تفسير ظاهرة الحركات الاجتماعية والدينية والطلابية وكذلك الحركات الثورية والمتطرفة.. في العالم (الآن)..!؟!

إن مفهوم الهوية يمثل جملة من العناصر المتداخلة والمتشعبة ويكشف عن المغزى الحقيقي للشخصية الإنسانية عبر المسارات التاريخية والتحولات الاجتماعية والتغيرات والتطورات الفكرية والثقافية والاقتصادية.. إلخ. من هنا يصبح الحديث عن الهوية العربية والهوية الغربية، مثلاً، هو حديث قائم على المقارنة للتوضيح والبرهنة.. من جهة، وللتمييز بين العناصر التي تتكون منها كل هوية، وللمشاكل التي تعاني منها كل واحدة منهما من جهة أخرى. وبتعبير آخر، يصبح الحديث عن الهوية العربية والهوية الغربية، هو حديث عن الشخصية الإنسانية في إطارها الثابت والمتحول بحسب ما تمليه كل منظومة مرجعية معينة ومحددة، وبحسب ما تمليه الحياة العامة. وبهذه الطريقة الواعية والهادفة، في رأينا، تتحدد غاية البحث في مسألة الهوية التي تقوم في ثباتها على الحقيقة الأنطولوجية (الوجودية)، وفي تغييرها على الحركة الاجتماعية والفكرية والثقافية والاقتصادية والسياسية.. إلخ.

في إطار هذا الحديث عن مسألة الهوية تتحدد العلاقة بين الثابت والمتحول بكونها علاقة مسار إنساني اجتماعي.. حضاري وتاريخي.. فكري وثقافي.. تكون فيه الشخصية الإنسانية القاعدة الأساسية في كل شيء. حيث يقول الجابري مثلاً في ص 15 عن هوية العربي: «فالعربي ليس وجوداً جامداً ولا هو ماهية ثابتة جاهزة. إنما هوية تتشكل وتصير». ويضيف قائلاً في ص 17: «بل إن هذا النزوع ليس شيئاً آخر سوى التعبير الإيجابي عن ذلك الشعور خارج أوقات الأزمات. وهل الهوية شيء آخر غير رد الفعل ضد «الآخر» ونزوع حالم لتأكيد «الأنا» بصورة أقوى وأرحب».

ومن خلال هذا القول يمكننا أن نميز بين هويتنا وهوية الآخر، وذلك من خلال الواقع الموضوعي المعاش ومن خلال المقارنة الواضحة والمباشرة القائمة بينهما، كما جاء واضحاً في كتاب الجابري هذا، حيث يصبح الحديث

كذلك، عن مسألة الهوية حديثاً يثير الجدل الواعي والهادف.. بين الهويتين، ذلك لأن الهوية الغربية تحاول بكل الوسائل أن تتميز وأن تنفصل.. عن الهويات الأخرى، وفي مقدمتها الهوية العربية الإسلامية، وهذا ما يبدو واضحاً على سبيل المثال لا الحصر، في موقع كثير من المستشرقين القدامى القائلين بالتمييز بين «الجنس السامي» و«الجنس الآري».. وبين «العقل العلمي» و«العقل الميتافيزيقي»، وهم يقرأون أو يبحثون.. في تراثنا العربي الإسلامي.. وكما يبدو واضحاً كذلك في موقف العنصريين الغربيين (الآن) وهم يواجهون ويطاردون ويضطهدون بعنف.. العمال المهاجرين الأجانب وفي الدرجة الأولى العرب والمسلمين. ومن هنا نلاحظ أن هذا الموقف بوصفه يجسد حقيقة معاشة لا تحتمل الشك والتساؤل.. فإنه يهدف إلى الفصل بين هوية الإنسان المتقدم وهوية الإنسان المتخلف..!؟!

وإذن فإنّ الحقيقة التي يحاول عنوان كتاب الجابري هذا، إبرازها وتوضيحها هي حقيقة قائمة في الواقع، وليست من خلق المفكر الجابري لأن موقفه من هذه الإشكالية هو موقف يستخدم فيه العقل والواقع في المناقشة والجدل.. إلخ. وهو يتناول مسائل الهوية والمشاكل التي تواجهها في الخارج والداخل، حيث يقول في ص 53 من القسم الأول:

«5 ـ وجهة نظر جديرة بالاعتبار..

... وفي ما أوردناه وجهة نظر جديرة بأن يقلّب النظر فيها ويعيد التفكير في مضامينها كل من «القوميين» و«الإسلاميين» المعاصرين الذين لم يبدأوا بعد في الإنصات والاستماع إلى بعضهم بعضاً.. إنها وجهة نظر قابلة لأن تشكل نوعاً من الجسر بينهم: جسر الحوار والتفكير المشترك في القضية المشتركة والمصير المشترك».

إن صراع الهويات ـ كما سبق أن ذكرنا ـ في عصرنا المعاصر، لا يرجع فقط إلى المشاكل السياسية والفكرية والثقافية والاقتصادية.. بل كذلك إلى المشكل الأساسي الذي يعبر عن حقيقة الإنسانية وهي تعاني من الميز العنصري والاستغلال الفاحش والتبعية العمياء، وإلا كيف يمكن أن نفسر ثورة «السود» في الولايات المتحدة مثلاً؟.. إنه مشكل الهيمنة والتسلط.. الذي

تمارسه حضارة القرن العشرين وربما كذلك حضارة القرن الواحد والعشرين. هذا الصراع الإنساني والحضاري.. الثقافي والتاريخي.. السياسي والإيديولوجي، الذي جاء القسم الثاني من هذا الكتاب يعالج مجموعةً من قضاياه المتنوعة والمتعددة من وجهة نظر المفكر المغربي محمد عابد الجابري وذلك بالاعتماد على رؤيته ومنهجيته المعروفتين حيث يقول في ص 90: «ومن هنا يجب أن ننظر إلى «التفكير في المستقبل» على أنه، في جزء منه على الأقل، عبارة عن محاولة ترمي إلى إعادة ترتيب العلاقة مع «الآخر» مفرداً كان أو جمعاً، بل يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك والزعم بأنه لولا وجود «الآخر» لما كان هناك تفكير في المستقبل: فنحن إنما نفكر في المستقبل لأن شيئاً ينافسنا في حاضرنا، يهددنا أو يستهوينا أو يتقدم علينا، وبعبارة أخرى يتحدى هدوءنا وسكينتنا وغفلتنا، نوعاً من التحدي. ومن هذا المنظور يمكن القول مع توينبي (المؤرخ البريطاني المعروف) إن الحضارات هي وليدة «التحدي» الذي يواجه الشعوب والأمم».

**أهمية العلاقة بين «الأنا» و«الآخر»:**

نتبين من خلال هذا القول وغيره أن العلاقة بين «الأنا» والآخر» تتخذ عدة معاني ودلالات وتستعمل عدة استعمالات.. في كثير من القضايا التي جاء يعالجها هذا الكتاب، بحيث تصبح هذه «العلاقة» هي المحور الجوهري لهذا الكتاب في التحليل والمناقشة والنقد.. إلخ، كما يبدو واضحاً مثلاً، من خلال علاقة الماضي بالحاضر والحاضر بالمستقبل والمستقبل بالماضي ثم علاقة العربي بالمسلم والمسلم بالغربي، والغربي بالعربي.. إلخ. إنها الطريقة التي تعمل على تحقيق الأهداف والغايات التي يهدف إليها المفكر الجابري، بواسطة الأمثلة والبرهان.. إنها الطريقة التواصلية التعليمية واللغوية الهادفة.. التي تقيم جسراً بين المرسِل والمرسَل إليه، أي بين الكاتب والقارئ.. من هنا يصبح التواصل واضحاً والرسالة هادفة إلى تحقيق غايتها المرتبطة بالمحور الأساسي والجوهري للكتاب.

إن مفهوم «الهوية» الذي نحن بصدده، يتمحور في عمقه ـ كما قلنا ـ

في كتاب «مسألة الهوية.. العروبة والإسلام... والغرب» للأستاذ الجابري، حول «الأنا» و«الآخر» بالاعتماد على طريقة تعليمية واعية تحدد العلاقة بينهما، وذلك بالنظر إلى شكل هذه العلاقة إما إيجاباً أو سلباً، ويحتوي الكتاب على عدد كبير من الأمثلة الحضارية والتراثية والفكرية والسياسية والتاريخية والدينية.. إلخ. كما جاء مثلاً في ص 94 و95: «وإذاً فنقطة البداية في تفكير العرب في مستقبلهم الآتي يجب أن تكون ليس فقط استحضار مستقبلهم الماضي، فهذا ما يفرض نفسه، بل أيضاً استحضار ما يشكل المستقبل الماضي لكل من إسرائيل والصهيونية والغرب الإمبريالي. وبما أن المحللين الاستراتيجيين الإمبرياليين من الغربيين، فضلاً عن الصهيونيين، يرددون اليوم القول جهاراً بأن الخطر الذي سيواجه «العالم» ـ عالمهم ـ في المستقبل، بعد زوال الخطر الشيوعي، هو الإسلام، بعد أن كانوا منذ عقدين من السنين لا يترددون في القول إنه القومية العربية...».

هذه الأقوال وغيرها كانت لضرورة منهجية وقصدية.. تتعلق بتحليل ومناقشة ونقد.. إشكالية العلاقة بين «الأنا» و«الآخر» المتعددة المعاني والدلالات والوظائف والأهداف.. في كتاب الأستاذ الجابري هذا، يتبين ذلك من خلال الاستعمالات والتوظيفات التي وظف بها المفكر هذين المفهومين والعلاقة القائمة بينهما سلباً أو إيجاباً ـ كما قلنا ـ.

وهدفنا من هذه القراءة ليس التعمق والتوسع أكثر في مجال التنظير بقدر ما نريد الارتباط بالواقع والانطلاق منه ـ أكثر ـ من غير نسيان «الماضي» الذي يلعب دوراً أساسياً هو الآخر في تحديد وتوضيح مفهوم «الهوية» ذلك لأن الاهتمام بالواقع الموضوعي المعيش والمتحرك.. يقربنا بشكل أو بآخر من أوضاعنا الحالية ومقارنتها بأوضاع «الآخر».. أوضاعنا العربية متذمرة ومتأذية.. هذه الأوضاع أثرت بشكل أو بآخر في سبب تخلفنا وتجزئة مجتمعاتنا وتكريس تبعيتنا، بعدما عمل الإسلام وعوامل أخرى على تقعيد وتأسيس وحدتنا بمفهومها الشامل.. مما جعل هويتنا بدورها تدخل في مرحلة من أخطر المراحل التي اجتازتها.. فأصبحت شخصيتنا العربية والإسلامية تعاني من رواسب الاستعمار والاستغلال والتبعية على جميع المستويات:

الاجتماعية والاقتصادية.. السياسية والتربوية والتعليمية والأخلاقية.. إلخ. ومن هنا أصبحت الضرورة ملحةً من أجل العمل على التفكير في الوضع الراهن المتدهور والمتأزم والتخطيط له والعمل من أجل إخراجه من هذه الوضعية غير الملائمة. ويستمر المفكر الجابري في معالجة هذه العلاقة القائمة بين «الأنا» و«الآخر» أو بين «الحاضر» و«المستقبل».. بمنهجه ونظرته المعروفتين، حيث يقول في ص 97: «لقد كان الناس ينظرون إلى الدنيا، على طول امتدادها، بوصفها «الحاضر» الزائل، وإلى الآخرة على أنها «المستقبل» و«المصير». ويضيف قائلاً في ص 102: «تلك هي الطريقة التي عالجت بها كل من الديانات الشعبية الوثنية والفلسفة اليونانية قضية المستقبل، وهي معالجة تركز، كما رأينا، على مسألة المصير بعد الموت. وهذا ما ستفعله الديانات السماوية ولكن انطلاقاً من رؤية أخرى، وطريق آخر، كما سنرى» ويضيف قائلاً كذلك في ص 103 و104: «ولكي يمنح فلاسفة اليونان لفكرة اللانهاية صورة يتعقلها العقل قالوا بدائرية الحركة الكونية، وبالتالي بدورية الحوادث» (...)، وبالتالي فالكون أزلي أبدي وهو موجود بنفسه منذ الأزل وسيبقى كذلك إلى الأبد، وأشياؤه يوجد بعضها عن بعض، ولا بد على الدوام.



تلك هي ثوابت الفكر اليوناني، وقد ذكرناها هنا لكي نتمكن من إبراز الاختلاف بينها وبين ثوابت الفكر الديني السماوي من يهودية ومسيحية وإسلامية، الشيء الذي ينعكس أثره على معالجة قضية «المستقبل» والمصير. ذلك أن المسلمة الأساسية التي هي ركن العقيدة في الدين السماوي هي «الخلق» فالدين السماوي ينطلق من الإيمان بأن العالم أوجده الله من عدم، من لا شيء، «قال له كن فكان»».

إن ما يعنينا بالدرجة الأولى من هذه الأقوال هو «مسألة الهوية» وما يلفت النظر إلى «مسألة الهوية» في هذا الكتاب على مستوى التحليل والمعالجة والمناقشة.. هو الاعتماد على المقارنة والعلاقة.. سلباً وإيجاباً.. اختلافاً واتفاقاً.. يبدو ذلك بوضوح في مقارنة الجابري بين النظرة الوثنية والفلسفة اليونانية وبين الديانات السماوية.. إزاء المصير بعد الموت، مثلاً ـ

كما قال الجابري - من هنا ستختلف شخصية غير المؤمن بنظرية أو مقولة «الخلق من عدم» مع المؤمن بها. ومن هنا أيضاً ستختلف الهويات باختلاف التصورات والمكوّنات والمعتقدات.. كما ستتعقد وتتشعب العلاقة بين الديانات الشعبية الوثنية والفلسفة اليونانية - كما جاء في الكتاب - وبين الديانات السماوية.. وسيكون لهذه العلاقة المعقدة والمتشعبة لا محالة تأثير بليغ على «مسألة الهوية».. لا بين الموقف الشعبي الوثني والفلسفي والموقف الثاني الديني السماوي، بل كذلك حتى على الذين ينضوون تحت تيار فكري واحد - مادي أو مثالي مثلاً - كما هو الأمر بالنسبة للفلاسفة الذين لا ينظرون جميعاً بنظرة واحدة إلى مصير الإنسان بعد الموت مثلاً، وكذلك بين الذين يعتقدون بالديانات السماوية وإن كانت تحدد مصيراً واحداً لكل الناس والمخلوقات.. إلخ، حيث تتعقد «مسألة الهوية» مثلاً بين: هوية اليهودي وهوية المسلم.. وتصبح العلاقة هي علاقة توتر ونزاع واختلاف وصراع.. في كثير من القضايا والأشياء، حيث نجد في ص 105 و106:

«تقول اليهودية إن الله اختار بني إسرائيل وحدهم دون غيرهم من القبائل والأقوام والأجناس...». و«كان الرب إلهاً قبلياً غيوراً يدفع أتباعه إلى ذبح الأمم الأخرى دون رحمة أو شفقة ويحاسب القبيلة - قبائل بني إسرائيل - بكاملها على هفوة يرتكبها أحد أعضائها كما يعاقب الأبناء حتى الأجيال الثالثة والرابعة من الأحفاد على هفوات الآباء».

تتراءى هوية اليهودي الإسرائيلي في هذه الأقوال على أنها الشخصية أو الهوية المفضلة والمختارة عند الله بالرغم من أن الله لا يفضل بين عباده إلا بالتقوى والعمل.. إلخ. وهكذا تظهر هذه الهوية الإسرائيلية الصهيونية على أنها الهوية التي توجد فوق الهويات. وهذا الموقف الخطير يستحق التوقف عند دراسة «مسألة الهوية».. لأن خطورة هذا الموقف لا تبقى مقصورة على التصور أو الإيمان القلبي.. إلخ. بل كذلك على الواقع الموضوعي والممارسة الفعلية - كما يبدو ذلك بوضوح في صراع إسرائيل مع فلسطين - لأن هناك تداخلاً جدلياً بين التصور أو الاعتقاد وبين الفعل والممارسة. والأقوال السابقة لليهودية تقوم على العنصرية الخطيرة وعلى العنف بكل

أشكاله.. لا لخصوم اليهودية ـ كما يعتقد ـ ولكن أيضاً حتى بالنسبة لأبنائها الذين لا يفون بالعهد.. ولعل في قتل (رابين) رئيس الوزراء الإسرائيلي حجة وبرهان على ذلك. من هنا كذلك يمكن طرح تساؤل حول الجماعات الدينية المتطرفة في إسرائيل، إذ كيف يمكنه تفسير «هوية» هذا المجتمع الإسرائيلي المعقد التكوين والتصورات..!؟! وكيف نفسر العلاقة بين شخصية يهودي ويهودي آخر، وإن كانا يدّعيان الانضواء تحت «هوية واحدة»..!؟!

نعتمد في تحليلنا لهذه الإشكالية ـ كما قلنا ـ على عنصرين أساسيين، هما النظر في تصورات ورؤى واعتقاد.. الشخصية اليهودية الإسرائيلية وفي ممارستها اليومية، ومدى العلاقة بينهما أي بين التصور والعمل الفعلي.. إلخ. وذلك في ضوء النظر الشامل في سمات «الهوية اليهودية». هذه الطريقة تمدنا بنتيجة هامة وأساسية تنكشف من خلالها حقيقة الشخصية اليهودية.

وما قلناه عن اليهود والهوية اليهودية يمكن قوله كذلك عن المسيحيين وعن «مسألة الهوية المسيحية» حيث يقول الأستاذ الجابري في ص 111: «هذه الدعوة الدينية العامة التي حملتها المسيحية إلى الناس كافة سرعان ما أصبحت عبارة عن إيديولوجيا دينية كرستها الكنيسة الكاثوليكية تحمل نزوعاً صريحاً لإقامة دولة عالمية، الشيء الذي لا نجده عند الكنيسة الأرثوذوكسية الشرقية» ويضيف قائلاً في ص 116 و117: «وهكذا يبدو واضحاً أن فلسفة بوسويه التاريخية تقوم، كما أبرز ذلك مؤرخ مختص، على فكرة: إن الإنسانية إنما خلقت من أجل الكنيسة، إنها نفس المسلمة التي قامت عليها فلسفات التاريخ «العلمانية» مع تعديل بسيط يتمثل في إحلال كلمة «أوروبا» أو «الغرب» محل «الكنيسة». إن فلسفة التاريخ في الثقافة الأوروبية مبنية كلها فعلاً على هذه المسلمة «إن الإنسانية إنما خلقت من أجل أوروبا».

ليس من شك في أن ما تهدف إليه هذه الأقوال السالفة الذكر من طرف (دانتي) الذي يقول عنه الجابري في ص 115: «... والجنس البشري يصبح قوى تشبه الله عندما يكون أقرب إلى الوحدة، لأن مبدأ الوحدة هو في جوهر الله وحده.. ويصبح الجنس البشري واحداً عندما يتحد مع بعضه بعضاً» في إطار إمبراطورية عالمية يملك فيها البابا أرواح الناس بينما يملك الإمبراطور ـ

الروماني الأوروبي ـ أجسادهم». وكذلك (بوسويه) هو نفسه ـ مع الاحتفاظ بالتمييز بين اليهودية والمسيحية ـ ما كانت ترمي إليه اليهودية، كما رأينا، وهكذا تصبح سيطرة «الهوية الواحدة العنصرية» قاسماً مشتركاً بين التيارات الدينية والفكرية والسياسية.. إلخ. هذا الموقف الذي تبلور في عصرنا المعاصر، إلى سلوك عملي فعلي.. يمارس في إطار تيارات ومدارس فكرية وأحزاب سياسية وجماعات دينية.. إلخ.

وهكذا ومما تجدر ملاحظته في هذه القراءة كذلك، هو أن العقلانية والديمقراطية.. إلخ. ـ كما يرى كثير من المفكرين المعاصرين ـ التي أصبحت كل واحدة منهما «تشكل» العالمية للحضارة الغربية، لم تستطيعا التغلب على هذه النزعة العنصرية وعلى الإيمان «بتفوق» الهوية أو الشخصية الغربية على غيرها من الهويات أو الشخصيات.. وهنا يكمن إشكال «مسألة الهوية».. حيث يقول الجابري في ص 135: «7 ـ الأنا والآخر» والذاكرة الثقافية.

وسنكون مخطئين إذا نحن اعتقدنا أن الغرب قد تحرر من تلك الخلفيات الثقافية الدينية التي كانت توجه فلاسفة التاريخ والمستشرقين وأنه الآن غرب علماني خالص، عقلاني برجماتي لا غير.

## كيف نفكر في مستقبلنا؟

التفكير في الحاضر يسبق ـ زمنياً ـ التفكير في المستقبل، عادةً. لكنّ سؤال الجابري: «كيف نفكر في مستقبلنا؟» لا يخلو من أهمية على مستوى التفكير والتخطيط والبحث والدراسة.. لأن الأوضاع الحالية للمجتمعات العربية والإسلامية هي التي فرضت عليها مجموعةً من الأسئلة والتساؤلات حول «مسألة الهوية» والماضي والحاضر والمستقبل وذلك لمواجهة المواجهات والمطاردات وكل أنواع العنصرية والاستغلال والتسلط.. التي أفرزتها وجسدتها الحضارة الغربية العنصرية. وحين يتحدث الجابري أو يتساءل عن المستقبل، فإنه يتساءل عن الحاضر من خلال الأوضاع القائمة حيث يقول في ص 140:

«ونعود إلى سؤالنا: كيف نفكر في مستقبلنا؟ ونجيب لا بد من استحضار هذه

البنية من العلاقات المعقدة التي تقوم بيننا وبين الغرب والصهيونية والتي يتداخل فيها الماضي والحاضر والمستقبل ويتشابك فيها الثقافي بالسياسي بالديني. إنها البنية اللاشعورية التي تؤسسه...».

إن أهمية السؤال: كيف نفكر في مستقبلنا؟ لا تقتصر فقط على استحضار «الآخر» بل كذلك «الأنا». بمعنى يجب استحضار العلاقة اللامتكافئة بيننا وبين الآخر، أي العلاقة بين المسيطر والمسيطر عليه، وذلك بمعرفة الخلل الداخلي والخارجي معاً.. غير أن هذه الإشكالية الشائكة تدفعنا إلى طرح سؤال آخر: من هم الذين يفكرون في المستقبل؟ ومن هم الذين يخططون؟ وكيف يخططون.. إلخ؟ ومن هم الذين يحركون هذه العلاقة اللامتكافئة بيننا وبين الآخر..!؟!

يجيب الأستاذ الجابري قائلاً كذلك في ص 140: «... فالغرب ومعه الصهيونية ربيبته عندما يستحضرنا في مشاريعه المستقبلية يتخذنا موضوعاً له، يلغينا كذات لها حق المنافسة له. أما نحن فحضور الغرب في مشاريعنا المستقبلية حضور مزدوج: نحن نستحضره كخصم نخشاه وفي ذات الوقت كمثال ونموذج يفرض علينا الاقتداء به بشكل من الأشكال، على الأقل في مجال العلم والتكنولوجيا. إنه «الآخر» الذي تشعر «الأنا» أنه يلغيها، ولكنه في نفس الوقت «المثال» الذي لا تستطيع «الأنا» أن تفكر في مستقبلها بدون الارتباط به نوعاً من الارتباط».

لا نشك في مدى الصعوبة التي تعترضنا في معالجة هذا الموضوع الهام والشائك.. المتمثل في «التصادم» الواضح بين المجتمعات العربية والإسلامية وبين الغرب والصهيونية. ولكن، ومع ذلك، فإنه لا يمكن للمهتم أو الباحث أو الدارس وهو يعالج هذا الموضوع أن لا يتساءل ويغوص في التساؤل والتحليل والنقد.. من غير الاهتمام واستحضار الواقع الموضوعي للمجتمعات العربية والإسلامية.. التي تعاني من الأزمات والمشاكل في كل المجالات: التعليمية والصحية والمعيشية والوعيية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية.. إلخ. فغياب الديمقراطية وحضور الأمية، مثلاً، بشكل صارخ في هذه المجتمعات يطرح عدة مشاكل بجانب مشاكل «الآخر» وهكذا تجد «مسألة

الهوية» ذاتها أمام إشكالية عويصة ومتشعبة.. يتداخل فيها الداخلي بالخارجي والأساسي بالثانوي.. إلخ.

فالنخب العربية في تفكيرها ومشاريعها.. إلخ، ما نجدها في الغالب بعيدةً كل البعد عن شعوبها.. تتبنى الإهمال والتهميش واللامبالاة تجاه أفراد شعوبها وكأنهم غرباء عن واقعهم وأوطانهم وهوياتهم.. إلخ. وهنا يكمن الخلل في رأينا، لأن المجتمعات لا يمكنها التقدم والنهوض.. إلا بإرادة شعوبها الشاملة. فالديمقراطية في الغرب مثلاً، لا تقتصر على تنظير «النخبة» لها، بل هي سلوك وممارسة فعلية.. تتجسد في الواقع المعيش، واقع الناس المواطِنين.

يتبين إذن، أن الرغبة والإرادة.. في التفكير في المستقبل وفي التخطيط له.. انطلاقاً من الوعي بخطورة «الآخر» هي خطوة هامة وأساسية لإنجاح المشروع الحضاري والثقافي والفكري والإنساني والاجتماعي والاقتصادي.. إلخ. لكن هناك عناصر أو خطوات أخرى لا تخلو من أهمية بدورها، من بينها ضرورة الاهتمام بالواقع المعيش واقع الناس المهمشين الذين يشكلون الأغلبية الساحقة من سكان البلدان العربية والإسلامية. وكذلك ضرورة الاهتمام بأوضاعهم الاجتماعية والفكرية والوعيية.. إلخ. وأيضاً ضرورة تقريب الهوة بين التنظير والتطبيق وبين النخب الحاكمة والسياسية والفكرية.. وأفراد الشعب المهمشين. حيث يقول المفكر الجابري في ص 156: «.. وبعد، فآفاق المستقبل العربي مرهونة بالمعرفة الصحيحة بالواقع وبالإرادة المصممة على التغيير. إن التحليل المستمر للأوضاع والعمل المتواصل من أجل تغييرها عنصران متلازمان خاصة في عالم اليوم الذي يمتزج فيه فعل المعرفة بممارسة الفعل».

وفي ظل إشكالية «مسألة الهوية» بين «الأنا» و«الآخر» ـ كما رأينا ـ يخصص الأستاذ الجابري القسم الثالث من كتابه هذا، لصورة العرب والمسلمين لدى الغرب، معتمداً في ذلك على الإسلام كدين إنساني متسامح.. جاء ليقيم العدالة والمساواة بين الناس وبين «الهويات» من غير تمييز أو عنصرية، حيث يقول تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً

ونذيراً﴾ و: ﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً﴾.

وفي ظل تشبث الجابري كذلك بالتراث وبالدين الإسلامي.. انطلاقاً من هذا التشبث يدعم موقفه رؤية ومنهجاً، وذلك بالاعتماد على الحجج والبراهين.. المستنبطة من الدين الإسلامي ومن التراث العربي الإسلامي حيث يقول في ص 194 و195: «ومفهوم الهوية في الفكر العربي الإسلامي يتحدد بالوجود، وجود الذات، وبالصفات، أما الأغيار فليسوا ضروريين إلا من أجل إيضاح الفروق والاختلافات.

وكما ينبني التصور العربي الإسلامي لـ «الآخر» على مجرد الاختلاف والمغايرة وليس على السلب والنفي، تنبني العلاقات في الإسلام مع الأغيار والمخالفين على التسامح، وليس على التعصب. فالمسلم مأمور أن يجادل المخالفين له في الدين «بالتي هي أحسن»».

نلاحظ بشكل عام في خلاصة هذه القراءة، أن الأستاذ الجابري من المفكرين الباحثين والدارسين الذين اهتموا اهتماماً كبيراً بالتراث وبالفكر الديني والفكر الفلسفي وكذلك بالفكر الإبستمولوجي. وهكذا حاول جاهداً معالجة إشكالية «مسألة الهوية» انطلاقاً من التصورات الدينية والفكرية والسياسية.. إلخ. كما حاول إقامة تمييز بين هذه التصورات داخل أطرها الجاهزة ـ كما فعل بالنسبة لمقارنة الأديان السماوية مثلاً حول «مسألة الهوية» ـ مستخرجاً كل معرفة مرتبطة بالهوية من التصور الديني اليهودي والتصور الديني المسيحي وكذلك من التصور الديني الإسلامي، معتمداً في ذلك ـ كما قلنا ـ على رؤيته ومنهجه المعروفين في دراسة التراث.. إلخ. ومبرهناً ومستدلاً على رأيه بنصوص وبمواقف وبممارسات.. في هذا الإطار. وقد أكد من خلال ذلك على وجود تصورات.. مختلفة ومتباينة بل ومتناقضة في معالجتها لإشكالية «مسألة الهوية» وقد لخصها في اتجاهين: اتجاه «الأنا» واتجاه «الآخر».. اتجاه الموقف العربي الإسلامي واتجاه الموقف الغربي الصهيوني الذي يهدف إلى الهيمنة والتسلط والاستغلال.. إلخ. واتجاه «الأنا» الذي يهدف إلى محاولة التحرر من «الآخر» المهيمن والمتسلط.. وإلى إقامة وحدة تتجسد في كل المجالات، وفي مقدمتها وحدة الهوية.. ولكن المجتمعات

العربية الإسلامية مثلاً، اليوم، تعيش في إطار الوحدة داخل التشتت إلخ. ومن هنا إشكالية البديل: ما العمل من أجل إخراجها من هذه التفرقة وجعلها تعيش وحدة فعلية وحقيقية.. لا على مستوى التصورات والتنظير.. بل على مستوى الواقع الموضوعي الفعلي. ولقد جاء في قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾.

لا يمكن أن نقف ونحن نقرأ هذا الكلام الإلهي عند «خير أمة» وإلا سقطنا في نفس المشكل، الذي سقطت فيه اليهودية «شعب الله المختار» وإنما «الخير» في الأمة التي توجه الناس إلى الخير والعدل والحق.. بالفعل. الأمة التي تأمر بالخير وتنهى عن الظلم والمنكر.. إلخ. والأمة التي اختيرت للقيام بهذه المسؤولية الجسيمة والمهمة.. لا يمكنها النجاح في ذلك وتحقيق الأهداف النبيلة التي جاء من أجلها الإسلام إلا باستيعابها لهذا القول وغيره.. حتى يصبح سلوكها الفعلي المجسد في الواقع الموضوعي المعيش، وذلك من خلال المعاملات والعلاقات والأعمال.. إلخ، فهل أصبحنا على المستوى الواقعي الموضوعي والعمل الفعلي.. مؤهلين ومستعدين.. من أجل القيام بهذه المسؤولية الإسلامية الهامة أحسن قيام..!؟! كيف يمكننا أن نصبح ممثلين للهوية «الإنسانية» على مستوى الفعل والممارسة؟


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# المسهمون في هذا العدد

## الفضل شلق

وزير البريد والمواصلات السلكية واللاسلكية في لبنان، ورئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان سابقاً، ورئيس التحرير المشارك لمجلة الاجتهاد، ورئيس تحرير جريدة المستقبل. **مؤلفاته**: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان (1977)؛ وإشكاليات التوحد والانقسام ـ دراسات في الوعي التاريخي العربي (1986)؛ والأمة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي (1993)، ولبنان وتحديات المستقبل (2000)، وأطروحات عربية (2000)، والوعي بالعالم (2000). وله دراسات ومقالات في قضايا الثقافة القومية، وعلائق الثقافة بالسلطة والتحديث في الوطن العربي.

## علي حرب

باحث لبناني معروف في القضايا الفكرية والفلسفية في العالم الحديث والوطن العربي. صدرت له دراساتٌ في المجلات المتخصصة في نقد الفكر العربي الحديث. كما ظهرت له قراءاتٌ ومراجعاتٌ في مجال الفكر الفلسفي العربي. من منشوراته: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ونقد النص، والفكر والحدث، والتأويل والحقيقة، ونقد الحقيقة، وأوهام المثقف.

## أنطوان سيف

أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية. له دراساتٌ في التفلسف العربي القديم، والدراسات الفلسفية الحديثة عند العرب، وفي العالم.

## رضوان السيد

أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. **مؤلفاته**: الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1984)؛ ومفاهيم الجماعات في الإسلام (1985)، والإسلام المعاصر (1987)؛ والجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1997)؛ وسياسيات الإسلام المعاصر؛ مراجعات ومتابعات (1997)، وجوانب من الدراسات الإسلامية الحديثة (2000)، وأزمة الفكر السياسي العربي (2001). ونشراته: الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري (1978)؛ والخلاف بين البصريين

والبغداديين لأبي رشيد النيسابوري (1979 بالاشتراك مع د. معن زيادة)، وقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (1979)؛ وتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (1987)؛ ونصيحة الملوك للماوردي (2002)؛ والإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي (1981)؛ والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحدّاد (1983)؛ وتحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك للطرسوسي (1993). وترجم إلى العربية: مفهوم الحرية في الإسلام لروزنتال (1979 بالاشتراك مع د. معن زيادة)، ورؤية الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى لسوذرن (1982)، ومقاتلون في سبيل الله: صلاح الدين وريتشارد قلب الأسد لجيمس رستون (2002).

## محمد جمال طحّان

كاتبٌ من سورية، ينشط في المجال الثقافي والفكري بمدينة حلب. من مؤلَّفاته: الاستبداد وبدائله في فكر الكواكبي (1992)، والأعمال الكاملة للكواكبي (1995)، وعلى هامش التجديد (1996)، وأفكار غيّرت العالم (2001).

## كريم الوائلي

أستاذ جامعي، وكاتب عراقي. متخصص في النقد الأدبي؛ ويدرّس حالياً باليمن. من مؤلفاته: الخطاب النقدي عند المعتزلة (1997)، والمواقف النقدية (1999)، والشعر الجاهلي (1997).

## كمال عبد اللطيف

أستاذٌ جامعيٌّ، وكاتبٌ معروفٌ بالمغرب يُعنى بالدراسات الفلسفية، والقضايا الفكرية والثقافية والقومية. له دراساتٌ ومؤلَّفاتٌ في التاريخ الفلسفي والفكري بالمغرب العربي، والثقافة العربية الحديثة والمعاصرة. وقد أنجز ونشر عام 1999 بدار الطليعة ببيروت أطروحته لدكتوراه الدولة عن الأدبيات السلطانية العربية القديمة، وعلائقها بالاستبداد.

## محمد أحمد الزعبي

أستاذٌ جامعيٌّ، ووزيرٌ سابق بسورية. متخصص بالدراسات الاقتصادية، واقتصادات التنمية. له مؤلفاتٌ ومقالاتٌ في التخطيط الاقتصادي، والتجارب التنموية العربية.

## فريد هاليداي
Fred Halliday

أستاذ العلاقات الدولية في مدرسة لندن للاقتصاد، جامعة لندن. خبيرٌ في سياسات الشرق الأوسط، ومعلّقٌ سياسيٌّ، وكاتب بارز. له عشرات الدراسات عن منطقة الخليج والشرق الأوسط منذ السبعينات من القرن

الماضي. كتبه الأخيرة: الإسلام والغرب، خُرافة المواجهة، والأمة والدين في الشرق الأوسط، وساعتان هزتا العالم: 11 سبتمبر، الأسباب والنتائج (2002).

## ستانلي هوفمان Stanley Hoffmann

أستاذ العلاقات الدولية في جامعة هارفرد. له دراساتٌ في السياسة الخارجية للولايات المتحدة، وفي الجوانب المتفاوتة للعولمة.

## بوسلهام الكظ

كاتب وباحث. نشر في عدة مجلات عربية وصحف وطنية مغربية، وهو يعمل أستاذاً للفلسفة والفكر الإسلامي بالمغرب.

## تركي علي الربيعو

كاتب من سورية، معنيٌّ بالقراءات النقدية للفكر العربي الحديث والمعاصر، وبأنثروبولوجيا الخطاب. له مقالاتٌ في عددٍ من الدوريات العربية. ومن مؤلفاته: الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة (1992)، والعنف والمقدَّس (1994)، وصدر له عن دار المنتخب العربي: دراسة في نقد الخطاب التقدمي العربي (1995).

## الأب مشير باسيل عون

كاهن كاثوليكي من لبنان. مختصٌّ بالدراسات الفلسفية الحديثة. من مؤلفاته: بين الإسلام والمسيحية، بحثٌ في المفاهيم الأساسية (1997)، ومقالاتٌ لاهوتيةٌ في سبيل الحوار (1997)، وعلم الأصول (بالاشتراك مع البروفسور عادل تيودور خوري) (2000)، والمسيحية في مشارف الألف الثالث (بالاشتراك مع المطران كيرلتس بسترس) (يصدر عام 2003)، ولاهوت التحرر (ترجمة، 2003).

## راينهارد شولتسه Renhardt Schulze

أستاذٌ ألمانيٌّ للدراسات العربية والإسلامية الحديثة. أهم كتبه: رابطة العالم الإسلامي، والنهوض الإسلامي في القرن الثامن عشر، والعالم الإسلامي في القرن العشرين.

# صدر حتى الآن
# من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

****

الشريعة والفقه والدولة (1)

****

الشريعة والفقه والدولة (2)

****

المثقف والسلطان في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الثقافة والسلطة في المجال
العربي الحديث (2)

****

المدينة والدولة في الإسلام (1)

****

المدينة والدولة في الإسلام (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (3 ـ 4)
هموم الحاضر والمستقبل

****

السلطة

الفكرة والبنية في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (2)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (3)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث

والمعاصر (4 ـ 5)

****

البداوة والتحضر في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)



****

البداوة والتحضر في المجال

الثقافي العربي (2)

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي I

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي II

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي III

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي I

****



فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي II

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي III

****

صورة التاريخ والوعي التاريخي

العربي VI

****

تاريخ الإسلام وتاريخ العالم

الوعي والتاريخ في حضارةٍ عالمية V

****

العلاقات الإسلامية المسيحية (1)

ثقافة الجدل وثقافة الحياة

****

العلاقات المسيحية الإسلامية

ثقافة الجدل وثقافة الحياة (2)

****

العلاقات الإسلامية المسيحية

وإشكالياتها في العصر الحديث (3)



****

الحوار المسيحي ـ الإسلامي

والعلاقات الإسلامية ـ المسيحية (4-5)

****

التاريخ الاقتصادي العربي

والفكر الاقتصادي العربي (1)

****

التاريخ الاقتصادي العربي

والفكر الاقتصادي العربي (2-3)

****

التاريخ الاقتصادي العربي

الأزمنة الحديثة (4)

****

الفكر الاقتصادي العربي المعاصر (5)

نقد أطروحة الاقتصاد الإسلامي

****



الفكر الاقتصادي العربي المعاصر

الرهان والصيرورة (6)

****

الأسرة العربية

دراساتٌ في الفقه والاجتماع والأنثروبولوجيا

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

من الإمارة إلى الإمبراطورية (1)

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

التاريخ الثقافي والعلاقات الدولية (2)

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

المجال العربي في السلطنة العثمانية (3)

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

الإصلاح والتنظيمات ومصائر الدولة (4-5)

****

من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا (1 ـ 2)

الدولة والمجتمع وصورة الإسلام

****

من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا (3)

الصورة والرمز والآخر

****

من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا (4)

نقد الاستشراق

****

# مسألة الحضارة وحوار الحضارات

****

# إشكاليات الفكر العربي وإشكاليات النهوض

## قضايا الثقافة العربية وأزماتها (1)

****

